This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

357. Gen. K.

יהוה

357. Gen. K.

יהוה

357. Ger. K.

יהוה

Die Heilige Schrift des Alten Teſtaments.

(Beilagen.)

Bible. German.

Die Heilige Schrift

des

Alten Testaments

in Verbindung mit

Professor Baethgen in Greifswald, Professor Guthe in Leipzig, Professor Kamphausen in Bonn, Professor Kittel in Breslau, Lic. Marti in Basel, Professor Rothstein in Halle, Professor Rüetschi in Bern, Professor Ryssel in Zürich, Professor Siegfried in Jena, Professor Socin in Leipzig

übersetzt und herausgegeben

von

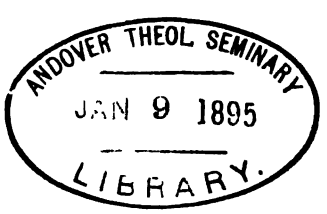
E. Kautzsch
Professor der Theologie in Halle.

Beilagen.

Mit einer Karte von Palästina.

Freiburg i. B. und Leipzig, 1894.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck.)

Die Verlagsbuchhandlung behält sich das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen vor.



46,966

Druck der Pierer'schen Hofbuchdruckerei (Stephan Geibel & Co.), Altenburg, S.-A.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Verzeichnis der Mitarbeiter und der von ihnen überſetzten Bücher und Abſchnitte VI
Erſtes Vorwort VII
Zweites Vorwort IX
Erklärung der Randbuchſtaben XIV
Regiſter zu dem Abriß der Geſchichte des altteſtamentlichen Schrifttums XVI
Zuſätze und Berichtigungen XVII
Textkritiſche Erläuterungen 1
Regiſter der Eigennamen mit beigefügter genauer Umſchreibung der hebräiſchen Wortformen . 99
Maße und Gewichte im Alten Teſtament 105
Geldweſen 107
Zeitrechnung 108
Überſicht über die Geſchichte der Israeliten von Moſe bis Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. 110
Abriß der Geſchichte des altteſtamentlichen Schrifttums:
1. Die vorkönigliche Zeit 136
2. Die Zeit des ungeteilten Königtums 140
3. Die Zeit des geteilten Reichs bis zur Zerſtörung Samarias 144
4. Von der Zerſtörung Samarias bis zum Exil 164
5. Die Zeit des Exils 178
6. Die nachexiliſche Zeit 186

(In betreff der einzelnen Bücher und Quellenſchriften vergleiche das Regiſter am Schluſſe des Vorworts. S. XIV ff.)

Karte von Paläſtina, bearbeitet von H. Fiſcher und H. Guthe.

Verzeichnis

der Mitarbeiter und der von ihnen übersetzten Bücher und Abschnitte.

D. Friedr. Baethgen, Konsistorialrat und Professor der Theologie zu Greifswald: Hiob, Hoheslied, Klagelieder.

D. Herm. Guthe, Professor der Theologie zu Leipzig: Jes. 1—35. Hosea, Amos, Micha, Habakuk.

D. Adolf Kamphausen, Professor der Theologie zu Bonn: die Bücher der Könige und die Sprüche.

D. Emil Kautzsch, Professor der Theologie zu Halle: das 1.—4. Buch Mose und Josua außer den von Prof. Socin übersetzten Abschnitten; Jes. 36—39. Jona, Nahum, die Psalmen, die Bücher der Chronik.

D. Rudolf Kittel, Professor der Theologie zu Breslau: die Bücher der Richter und Samuel, das Buch Ruth.

Lic. Karl Marti, Pfarrer in Muttenz, Kanton Baselland, und Docent an der Universität Basel: das 5. Buch Mose, Joel, Obadja, Haggai, Sacharja, Maleachi, Daniel.

Lic. Wilh. Rothstein, Professor zu Halle: Jeremia, Zephanja.

D. Rudolf Rüetschi, Professor an der Universität und Dekan am Münster zu Bern: der Prediger.

D. Victor Ryssel, Professor der Theologie zu Zürich: Jes. 40—66, Esra, Nehemia, Esther.

D. Karl Siegfried, Geh. Kirchenrat und Professor der Theologie zu Jena: Hesekiel.

Dr. Albert Socin, Professor der orientalischen Sprachen zu Leipzig: 2. Mose 1—24. 32—34. 4. Mose 10, 29—13, 1. Kap. 21—24. Jos. 1—11.

Erstes Vorwort.

Die Übersetzung des Alten Testaments, von der wir hier eine Probe vorlegen, ist nach dem Wunsche der Verlagsbuchhandlung dazu bestimmt, an die Stelle der nahezu vergriffenen vierten Auflage von de Wette's Übersetzung zu treten. Von einer bloßen Revision der letzteren konnte dabei selbstverständlich nicht die Rede sein. Es galt vielmehr, den überaus reichen Ertrag der Schriftforschung seit 1838 (aus diesem Jahre stammt die letzte wirkliche Revision des de Wette'schen Textes) für eine vollständig neue Übersetzung zu verwerten.

Dieselbe wird in erster Linie auf eine richtige Wiedergabe des Grundtextes ausgehen. Eine solche ist bekanntlich keineswegs gleichbedeutend mit einer sogenannten wörtlichen Übersetzung, denn diese giebt häufig nur eine Art Schattenriß von dem Urbild, ohne Farben und ohne Leben. Nicht selten führt sie sogar den Leser irre: die Folge der Worte ist scheinbar dieselbe, wie im Grundtext, schließt aber im Deutschen einen anderen Sinn in sich. Wenn wir in solchen Fällen nicht die Worte, sondern den wahren und eigentlichen Sinn der Worte sorgfältig wiederzugeben trachten, so folgen wir damit nur dem Vorbild des großen Meisters der Übersetzungskunst, Dr. Martin Luthers. Die Propheten und Apostel deutsch reden zu lassen, und zwar ein für seine Zeit klares und verständliches Deutsch, war das Ziel, das er sich gesteckt hatte. Die Wege zu diesem Ziele sind heute zum Teil andere, als vor 350 Jahren, die Aufgabe selbst ist die gleiche geblieben. Für das Neue Testament ist sie bereits von C. Weizsäcker mit schönem Erfolg in Angriff genommen worden. Möchte nun auch die hier begonnene Übertragung des Alten Testaments würdig befunden werden, ein brauchbarer Beitrag zu ihrer Lösung zu heißen.*

Neben dem Zweck, jeder Art von Lesern den Inhalt des Alten Testaments, so wie es mit den Mitteln der heutigen Schriftforschung geschehen kann, in klarem heutigen Deutsch zu vermitteln, will jedoch die vorliegende Übersetzung noch einem anderweitigen Bedürfnis dienen, das von vielen Seiten längst als ein dringendes empfunden worden ist. Die rastlose Arbeit der letzten Jahrzehnte hat in betreff der Entstehung einzelner biblischer Bücher, sowie ihrer Zusammensetzung aus ursprünglich selbständigen Quellenschriften vielfach zu wichtigen Ergebnissen geführt. Nicht minder hat der großartige Ertrag der Denkmäler-, insbesondere der Keilschriften-Forschung auf gar manches Blatt des Alten Testaments überraschendes Licht geworfen. Wenn es für den Theologen Pflicht ist, von alledem gründlich Kenntnis zu nehmen, so haben anderseits auch nicht wenige gebildete bibelfreundliche Laien den lebhaften

* Daß sich die Übersetzung des ersten Buches Mose vielfach an den Text der „Genesis. Mit äußerer Unterscheidung der Quellenschriften, übersetzt von E. Kautzsch und A. Socin. Freiburg i. B. 1888" anschließt, wird jedem natürlich erscheinen, der da weiß, daß dieses Büchlein gleichfalls dazu bestimmt war, die oben dargelegten Grundsätze — wenn auch mehr mit Rücksicht auf das wissenschaftliche Bedürfnis — zu verwirklichen. Herrn Prof. Socin aber sei für die Erlaubnis zu einer weitgehenden erneuten Verwertung unserer gemeinsamen Arbeit auch an dieser Stelle herzlicher Dank gesagt.

Wunsch, über die wirklichen Ergebnisse der strengwissenschaftlichen Schriftforschung in gemeinverständlicher und doch zuverlässiger Weise unterrichtet zu werden. Diesem Bedürfnis nun sollen folgende Beigaben dienen. In den Geschichtsbüchern werden die verschiedenen Quellenschichten, soweit sie sich in dem jetzigen Text mit einiger Sicherheit ausscheiden lassen, durch bestimmte Buchstaben am Rande kenntlich gemacht; die Bedeutung dieser Buchstaben wird seiner Zeit in den Beilagen erklärt werden (vergl. jetzt die „Erklärung der Randbuchstaben" S. XIV ff. hinter dem zweiten Vorwort samt den Verweisen auf den Abriß des alttestam. Schrifttums). Wer von einer kritischen Thätigkeit auf dem biblischen Gebiet nichts wissen will oder doch ihren gegenwärtigen Ergebnissen mißtrauisch gegenübersteht, mag diese Buchstaben getrost beiseite lassen; auf Unfehlbarkeit machen sie ohnehin keinen Anspruch. Immerhin hoffen wir durch dieselben einem namentlich von Geistlichen und Studierenden oft schwer empfundenen Mangel bis zu einem gewissen Grade abzuhelfen. Den Ertrag der Geschichtsforschung gedenken wir in der Weise für das Verständnis des Alten Testaments zu verwerten, daß wir den einzelnen Abschnitten der Geschichtsbücher und Propheten, soweit dies möglich ist, Jahreszahlen beifügen, am Schluß aber in einer tabellarischen Übersicht über die geschichtlichen Verhältnisse eines jeden Zeitraums unter Beiziehung der außerbiblischen Geschichtsquellen nähere Auskunft geben.

Der Übersetzung liegt im allgemeinen der sogen. masorethische Text zu Grunde. In allen Fällen jedoch, wo aus Parallelstellen des Alten Testaments oder aus den ältesten Übersetzungen oder auch aus anderen triftigen Gründen der ursprüngliche Text sicher ermittelt werden kann, ist derselbe auch in der Übersetzung wiedergegeben. Die Abweichung vom masorethischen Text ist in solchen Fällen durch die Zeichen '.....' (s. in der vorliegenden Probe z. B. 1 Mos. 1, 26. 3, 17) angedeutet. Die von den Übersetzern befolgten Lesarten sollen, um den Text nicht zu oft durch störende Anmerkungen zu unterbrechen, gleichfalls am Schluß des Werkes zusammengestellt werden. Nachträgliche Zusätze zum ursprünglichen Text sind (so z. B. 1 Mos. 2, 19) durch kleinere Schrift kenntlich gemacht. Eckige Klammern (wie 1, 14. 2, 9. 3, 8 ꝛc.) dienen zur Hervorhebung solcher Wörter, die im Grundtext nicht vorliegen, zur Verdeutlichung des wirklichen Sinnes aber unentbehrlich schienen. Ganz unübersetzbare Wörter und Stellen sind (wie 1 Mos. 6, 3. 24, 62. 63. 25, 18) durch Punkte angedeutet; doch giebt in solchen Fällen wenigstens eine Anmerkung über die bisherigen Erklärungsversuche Auskunft.

Die Eigennamen sind trotz allen entgegenstehenden Bedenken zur Vermeidung endloser Irrungen und Schwankungen fast durchweg in der durch Luther üblich gewordenen Form wiedergegeben. Doch soll am Schluß ein Register derselben unter Beifügung einer genauen Umschreibung der hebräischen Laute, sowie zum Teil der deutschen Bedeutung der Namen, geliefert werden.

Indem wir die vorliegende Probe, wie das ganze Werk, einer wohlwollenden Aufnahme und Beurteilung empfehlen, schließen wir mit dem herzlichen Wunsche, daß Gott auch auf diesen erneuten Versuch einer Wiedergabe des alten, teuren Bibelwortes seinen Segen legen wolle.

Halle, im Juni 1890.

Professor E. Kautzsch.

Zweites Vorwort.

Mit Dank gegen Gott, der zu dem Wollen das Vollbringen gegeben, legen wir nunmehr den Schluß des im Sommer 1890 begonnenen Bibelwerks in die Hände der Leser. Der Herausgeber nimmt dabei noch einmal die Verantwortung für die lange Verzögerung des Abschlusses auf seine Schultern. Es hat ihm wehe gethan, daß dem Herrn Verleger, der es samt der Druckerei an nichts hat fehlen lassen, was zur schnellen und ersprießlichen Ausführung des Planes dienen konnte, aus dieser Verzögerung Verdrießlichkeiten und unüberlegte Angriffe erwachsen sind. Der Herausgeber selbst aber macht nochmals zu seinen Gunsten geltend, daß er mit der gleichmäßigen Durcharbeitung des Ganzen eine unabweisbare Pflicht gegen die Leser zu erfüllen hatte. Es trifft ihn nur die Schuld, daß er sich bei Beginn des Werks über die Möglichkeit, auf dem Wege brieflichen und selbst mündlichen Austausches eine sprachlich und textkritisch einheitliche Übersetzung des ganzen Alten Testaments zu vereinbaren, vollständig getäuscht hatte. Gleich der erste Versuch dieser Art führte zu der dringenden Bitte an die Herren Mitarbeiter, dem Herausgeber unbedingte Vollmacht zur endgiltigen Feststellung des Textes der Übersetzung zu erteilen. Diese Bitte ist mit einer Selbstverleugnung, für die ich auch an dieser Stelle meinen wärmsten Dank ausspreche, erfüllt worden. Infolgedessen ist nur Jeremia und Zephanja, dank dem Umstande, daß Übersetzer und Herausgeber an einem Orte wohnten, auf Grund mündlicher Vereinbarung, die mehrere Ferienwochen vollständig ausfüllte, redigiert worden. Der gleiche Versuch wurde mit den ersten Kapiteln des Jesaja gemacht, mußte aber aufgegeben werden, da kein Ende abzusehen war. Auch für die Anmerkungen unter dem Text und die textkritischen Erläuterungen, für welch' letztere die Befolgung einheitlicher Grundsätze ganz unumgänglich war, trägt der Herausgeber fast durchweg die Verantwortung.

Selbstverständlich war den Herren Mitarbeitern das Recht nachträglichen Einspruchs gegen etwaige Änderungen ihrer Vorlage zugesichert. Von diesem Recht ist — abgesehen von Besserungsvorschlägen, die z. T. in den Berichtigungen am Schluß Erwähnung finden werden — ausdrücklich nur in einem Falle Gebrauch gemacht worden. 5 Mos. 6, 4 wünscht der Übersetzer, Herr Lic. Marti, die Fassung wiederhergestellt zu sehen: „Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einer." Dieses „einer" umfasse sowohl den Gegensatz gegen Vielgötterei, als auch gegen die Zerteilung Jahwes in verschiedene Gottheiten nach den verschiedenen heiligen Stätten. Diese Fassung empfehle sich um so mehr, als ja gerade das Deuteronomium den Zweck verfolgt, der Unterscheidung des „Jahwe von Hebron" und des von Jerusalem u. s. w. ein Ende zu machen. Der

Herausgeber konnte sich trotz alledem nicht entschließen, diese zur Zeit herrschende und von den namhaftesten Autoritäten vertretene Deutung aufzunehmen. Abgesehen von den Accenten scheint ihm 1 Chr. 29, 1 zum richtigen Verständnis zu führen. Er erblickt in dem Ausspruch lediglich eine Umschreibung von 2 Mos. 20, 3.

In betreff der Grundsätze, von denen die Übersetzer und der Herausgeber bei ihrer Arbeit geleitet waren, verweisen wir auf das Vorwort zur ersten Lieferung. Im Einklang mit den dort gestellten Forderungen ist neben der Richtigkeit auf die Verständlichkeit der Übersetzung die möglichste Sorgfalt verwendet worden. Wenn ein wohlwollender Beurteiler gefunden hat, daß der eckigen Klammern, die doch eben eigene Zuthaten enthalten, zu viele seien, so muß ich dem entgegnen: die buchstäbliche (sogenannte „wortgetreue") Übersetzung hat schon so viel Schaden und Mißverständnisse angerichtet, daß auch eine häufigere Unterbrechung des Textes durch erläuternde Klammern als das kleinere Übel in Kauf genommen werden muß.

Einer besonderen Erwähnung bedürfen noch die Grundsätze, nach denen die Textkritik gehandhabt worden ist. Jeder, der sich irgendwie näher mit dem hebräischen Text des Alten Testaments beschäftigt hat, weiß, daß hier eine Aufgabe von größter Schwierigkeit vorliegt und daß jeder Versuch, sie zu lösen, allezeit nur einen relativen Wert haben kann. Dieser Text ist Jahrhunderte lang lediglich in Konsonanten überliefert worden und war dadurch Entstellungen und Mißverständnissen in hohem Grade ausgesetzt. Insbesondere mag auch die in den letzten Jahrhunderten vor Chr. erfolgte Umschreibung aus der älteren kanaanitischen in die sogenannte Quadratschrift allerlei Fehler verschuldet haben. Die endgiltige Feststellung aber erfolgte nicht, wie man annehmen sollte, durch die Vergleichung der besten Handschriften und die Ermittelung der richtigen Lesart nach wissenschaftlichen Grundsätzen, sondern durch die Ernennung einer bestimmten Handschrift (oder auch je einer für jeden Teil des Kanon) zur Musterhandschrift. Nur durch diese Annahme läßt sich der fast gänzliche Mangel an Varianten im offiziellen Text erklären; es galt eben als heilige Pflicht, diese Musterhandschrift (später natürlich die Abschriften derselben) mit allen ihren Fehlern und Seltsamkeiten peinlich genau nachzuahmen, und dabei ist es auch in den Drucken des hebräischen Alten Testaments bis auf den heutigen Tag geblieben. Denn aller der Eifer, den die sogenannten Masoreten (die Pfleger der Masora, d. h. wahrscheinlich „Überlieferung") seit etwa dem 5. Jahrhundert n. Chr. der Beifügung der Vokale und Accente* zum heiligen Texte widmeten, war nur in sehr bescheidenem Maße mit einer textkritischen Thätigkeit verbunden. Nur in solchen Fällen, wo der Fehler im Konsonantentexte gar zu offenkundig war (und auch da durchaus nicht immer!), wurde — nicht etwa der Text verbessert, sondern — eine Randlesart beigefügt, die in Verbindung mit den Vokalen der Textes lesart auf das Richtige führte. Bei den Vokalen und Accenten der Masoreten darf aber nie vergessen werden, daß sie zwar eine äußerst wertvolle, ja in mancher Hinsicht staunenswert genaue Überlieferung, zugleich aber doch nur eine bestimmte Auffassung des Konsonantentextes unter mehreren möglichen darstellen. Wie weit die Masoreten davon entfernt waren, selbst eine neue Textesrecension zu veranstalten, das

---

* Die sogenannten Accente sind eigentlich Anweisungen zum richtigen Vortrag (man könnte fast sagen: Singen) des Textes. Für uns haben sie, da die Kunde von ihrer musikalischen Bedeutung so gut wie ganz verloren ist, vor allem den Wert von Interpunktionszeichen.

ergiebt sich teils aus den sogenannten Paralleltexten (Jes. 36—39 neben 2 Kön. 18, 13 ff., Jer. 52 neben 2 Kön. 24, 17 ff., 2 Sam. 22 neben Ps. 18, Ps. 14 neben Ps. 53 u. a. m.), teils aus den zahlreichen Fällen, wo die Entstellung des Textes durch einen Federstrich beseitigt werden konnte und dennoch belassen wurde.

Fragt man nun: welchen Weg hat der Übersetzer angesichts der zweifellosen und vielfältigen Verderbnis des Textes einzuschlagen? so lautete ehedem die Antwort fast einstimmig: er hat zu übersetzen, was überliefert ist, unbekümmert um die Wahrscheinlichkeit, daß die Überlieferung in vielen Fällen nicht das Ursprüngliche bietet. Nach diesem Grundsatz hat man bis heute auch schlechthin sinnlose Wörter und Sätze so lange gedreht und gewendet, bis man ihnen doch irgend einen Sinn abgezwungen und den des Grundtextes unkundigen Leser über den wirklichen Sachverhalt getäuscht hat. Es bedarf keines Beweises, daß ein solches Verfahren ein Unrecht gegen die heiligen Schriftsteller in sich schließt. Sie hätten ein Recht, darüber empört zu sein, daß man auch da, wo man das Richtige wissen kann, doch bewußtermaßen Falsches überliefert. Allerdings pflegt man diesen Vorwurf mit der Behauptung abzulehnen, daß durch solche Anforderungen schrankenloser Willkür Vorschub geleistet werde. Aber diese Behauptung wäre nur stichhaltig, wenn thatsächlich immer nur zwischen Überlieferung und willkürlicher Änderung zu wählen wäre. So steht es jedoch keineswegs. Mag auch nicht immer Einstimmigkeit der Textkritiker erzielt sein, so ist doch die Zahl der Fälle sehr groß, wo durch Vergleichung der Parallelstellen oder der ältesten Übersetzungen (in erster Linie der griechischen) oder aus Gründen der Paläographie (Schriftkunde) die ursprüngliche Lesart mit definitiver Sicherheit, oft wenigstens mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit ermittelt werden kann.

Nun würde man allerdings stark irren, wenn man aus dem eben Bemerkten auf die Möglichkeit schließen wollte, überhaupt den ursprünglichen Text aller Bücher so, wie er aus der Hand der biblischen Schriftsteller hervorgegangen ist, wiederherzustellen. Das ist schon deshalb unmöglich, weil durch die Redaktionsthätigkeit, die fast an allen Schriften geübt worden ist, vor allem durch die oft überaus enge Verflechtung verschiedener Quellenschriften zu einem Ganzen, starke Eingriffe in den ursprünglichen Text erfolgt sein dürften. Hier bleibt dem Textkritiker selten etwas anderes übrig, als den Thatbestand, wie er einmal vorliegt, hinzunehmen. Dasselbe gilt fast durchweg von der sogenannten Auffüllung des Textes. Man kann — und zwar auch wieder in zahllosen Fällen — fest überzeugt sein, daß die befremdliche Überladung des Textes, z. B. durch die immer und immer wiederholte Beifügung eines Titels oder die endlose Wiederholung einer und derselben Wendung in aller Vollständigkeit oder endlich durch die Beifügung weiteren Stoffs aus verwandten Stellen, nicht auf Rechnung des Schriftstellers, sondern erst der Abschreiber zu setzen ist. Eine Beseitigung aller solcher mutmaßlichen Zuthaten könnte indes nicht ohne Willkür geschehen, zumal sie fast sämtlich schon durch die ältesten Versionen als altüberliefert erwiesen werden. Mag somit ihre Ausscheidung im Interesse streng wissenschaftlicher Textkritik versucht werden, für unsere Zwecke mußte sie außer Betracht bleiben.

Anders steht es dagegen:

1) mit allen den Entstellungen des ursprünglichen Textes, die eigentlich von niemandem gewollt waren, sondern nur durch allerlei nachweisbare und sehr oft leicht erklärliche Versehen hereingekommen sind. Neben der Verwechselung ähnlich aussehender Konsonanten, der Versetzung oder Auslassung von Konsonanten, Wörtern und selbst ganzen Sätzen spielen hier namentlich drei Ursachen eine überaus wichtige Rolle: die irrige Wiederholung desselben Konsonanten oder Wortteils (sogen. Dittographie), das

Abirren von einem Wort oder Wortteil auf eine spätere Wiederholung desselben (das sogen. Homoioteleuton*) und endlich die falsche Wortabteilung. Es versteht sich von selbst, daß in allen diesen Fällen in der Übersetzung ohne weiteres das Ursprüngliche zu geben, der Leser aber gleichzeitig in den textkritischen Anmerkungen über Umfang und Gründe der Änderung, sowie über den genauen Wortlaut der Überlieferung zu unterrichten war. Der Bereich der Änderung ist durch kleine runde Häkchen angezeigt (1 Mos. 1, 26 u. s. w.); wo dieselben einen leeren Raum einschließen, zeigen sie an, daß an der betreffenden Stelle ein irrtümlich in den Text geratenes Wort überliefert ist. Ganz unabweisbar ist solche Änderung des Textes überall da, wo die ohnehin schon zweifellose Ermittelung des Ursprünglichen zum Überfluß noch durch die alten Übersetzungen bestätigt wird. Nicht selten aber bietet die griechische Übersetzung auch da einen glatten und zweifellos ursprünglichen Text, wo wir dem jetzigen hebräischen Texte ratlos gegenüberstehen (vergl. z. B. 2 Sam. 4, 5 ff.!). Auch dann ist es sicher keine Willkür, wenn man statt des unmöglichen Textes kurzer Hand den richtigen einsetzt.

2) mit den absichtlichen Änderungen des ursprünglichen Textes (abgesehen von den schon oben besprochenen „Auffüllungen"). Als solche erscheinen teils Glossen aller Art, teils Korrekturen im Interesse des Anstands, teils endlich dogmatische Korrekturen. Von den Glossen fallen die außer Betracht, die schon bei der Verschweißung verschiedener Quellenschichten zur Beseitigung etwaiger Anstöße beigefügt wurden; solche sind am Rande mit R bezeichnet (so z. B. 4 Mos. 26, 8 ff., zum Ausgleich mit 16, 32; 1 Sam. 6, 15 u. a. m.). Dagegen sind alle die Zuthaten, die sich entweder durch ihren Inhalt (vergl. z. B. Jes. 7, 8. 17; 9, 14, eine profaische und überdies unrichtige Deutung der vorangehenden Bilder) oder dadurch, daß sie noch der griechischen Übersetzung unbekannt sind (vergl. z. B. 1 Sam. 2, 22**), als Leser-Glossen ausweisen, durch kleineren Druck kenntlich gemacht. Zu den dogmatischen Korrekturen rechnen wir u. a. (natürlich wieder abgesehen von den älteren redaktionellen Bemühungen um die Beseitigung von Anstößen): die Ausmerzung heidnischer Gottesnamen (vergl. 2. Sam. 4, 1. 4 und die textkritische Anmerkung zu diesen Stellen) oder kultisch anstößiger Dinge (1 Sam. 14, 18. 2 Sam. 15, 24. 2 Kön. 12, 10. Hesek. 46, 6) oder sonst anstößiger Aussagen (Pred. 3, 21). In allen diesen Fällen ist, so weit es irgend geschehen konnte, der ursprüngliche Text wiederhergestellt, die Zuthat durch Glossenschrift kenntlich gemacht und der Sachverhalt in den textkritischen Erläuterungen dargelegt. Dagegen sind unübersetzbare Wörter und Sätze, für die auch aus den alten Übersetzungen kein Licht zu gewinnen ist, im Texte durch Punkte angedeutet; über den überlieferten Wortlaut giebt dann jedesmal eine Anmerkung unter dem Texte Auskunft. Dabei mag noch ausdrücklich bemerkt sein, daß es alle diese Anmerkungen unter dem Texte nach dem Plane des ganzen Werks lediglich mit der Begründung und Erläuterung der Übersetzung, nicht des Inhalts, zu thun haben. Letzteres würde einen ganz anderen Aufwand von Anmerkungen erfordert haben.

Für das Register der Eigennamen mit genauer Umschreibung der hebräischen Wortformen (S. 99 ff. der Beilagen) bin ich meinem greisen Vater, Pastor em. K. in Chemnitz, zu Danke verpflichtet.

---

* Vergl. interessante Beispiele desselben Richt. 16, 13 f. 1 Sam. 10, 1.

** Leider ist in diesem Falle, wie mehrfach auch bei anderen mit Glossenschrift gedruckten Stellen in der ersten Hälfte des Bibelwerks, die nähere Begründung in den textkritischen Erläuterungen unterblieben. In vielen Fällen wird sie sich jedoch dem Leser von selbst aufdrängen.

Für die Synchronismen in der Übersicht über die Geschichte der Israeliten (S. 110 ff.) ist außer Schrader, die Keilinschriften und das Alte Testament (2. Aufl. Gießen 1883), besonders auch Ed. Meyers Geschichte des Altertums, 1. Bd. (Stuttgart 1884), für die spätere nachexilische Zeit selbstverständlich Schürers Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu, 1 Bd. (Leipzig 1890), mit Dank benutzt worden. In betreff der ersten Kolumne dieser Übersicht mag noch bemerkt sein, daß bei der ausführlichen Behandlung der älteren Geschichte S. 112 ff. eine Zusammenstellung alles dessen beabsichtigt war, was als streng geschichtlicher Bericht zu betrachten ist. Dagegen ist die ausführliche Behandlung der Diadochenzeit teils im Interesse der Auslegung des Buches Daniel, teils um gewisser Streitfragen willen erfolgt, die neuerdings in betreff des Psalmenbuchs und sogar einiger Bestandteile der prophetischen Bücher angeregt worden sind.

Von dem Abriß der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums (S. 136 ff.) seien namentlich die Schlußworte allen denen zu freundlicher Erwägung empfohlen, die sich noch immer nicht darein finden können, daß es in der evangelischen Kirche auf die Dauer keine andere Schriftbetrachtung geben kann, als die sich demütig *den Thatsachen* fügt. Nur sie vermag wirksam wider die Feinde der Bibel zu streiten und ihre wahre Herrlichkeit ans Licht zu stellen. Gott wolle seinen Segen geben, daß dazu auch das vorliegende Bibelwerk an seinem Teile mithelfe!

Halle a. S., im Mai 1894.

Der Herausgeber.

Erklärung der Randbuchstaben.

(Die Seitenzahlen beziehen sich auf den Abriß der Geschichte des altteſt. Schrifttums.)

1. In den fünf Büchern Mose und dem Buche Josua:

Seite

P Priesterschrift (Priesterkodex), die gesetzlichen Bestimmungen über Opfer, Reinigungen u. s. w., mit einer geschichtlichen Einleitung . . 152. 185. 188

J Jahwist (so genannt wegen des fast durchgängigen Gebrauchs des Gottesnamens Jahwe), in seiner jetzigen Gestalt ein auf ephraimitischer Grundlage wohl noch im neunten Jahrhundert in Juda redigiertes Geschichtswerk, ausgezeichnet durch klassische Sprache und prophetischen Geist 151

E Elohist (so genannt wegen des regelmäßigen Gebrauchs des Namens Elohim für „Gott"), das mit dem Jahwisten nahe verwandte und wahrscheinlich bald nach ihm entstandene Geschichtsbuch des nördlichen Reiches 152. 156

D Deuteronomiker, Verfasser des 623 v. Chr. im Tempel aufgefundenen und von Josia zum Reichsgesetz erhobenen Gesetzbuchs; mit diesem Buchstaben sind im 5. Buche Mose alle die Bestandteile bezeichnet, welche zu der ursprüngl. Gestalt dieses Gesetzes (dem Urdeuteronomium) gehört haben können . 152. 167

Dt die sog. Deuteronomisten, Urheber der im Sinn und Geist des Deuteronomikers verfaßten Zusätze zum Deuteronomium selbst, sowie zum Buche Josua (auch zu dem der Richter, den Büchern Samuelis und der Könige) 182

R Redaktor, d. h. der Urheber der teils bei der Vereinigung von J und E, teils bei der letzten Redaktion der fünf Bücher Mose und des Buches Josua gemachten Zusätze 152. 182. 194

? ist bei 1 Mos. 14 und einem Teil von Kap. 34 gesetzt, zum Zeichen, daß diese Stücke keiner der anderen Quellenschriften angehören, sondern wohl erst bei oder gar erst nach Schluß der Redaktion beigefügt sind.

2. Im Buche der Richter:

J Jahwist, s. o. unter Nr. 1 151

H (**H**^{1}) Bruchstücke alter ausführlicher Heldengeschichten aus der früheren Königszeit (und zwar H^1 eine ältere Schicht derselben) 145. 146

ri Bruchstücke eines kurzen Richterverzeichnisses aus der späteren Königszeit 158

Ri Verfasser des auf Grund von H und ri gearbeiteten (deuteronomistischen) Richterbuchs 146. 182

N (**N**^{1}) die vordeuteronomischen Darsteller einzelner Sittenbilder aus der vorköniglichen Zeit, die jetzt als Nachträge zu Ri gelten 147

P der der Priesterschrift in den fünf Büchern Mose und dem Buche Josua nahestehende Überarbeiter eines dieser Nachträge (Kap. 20 f.) 147

R der (bezw. die) nacherilischen Bearbeiter des ganzen heutigen Richterbuchs 146. 195

? Abschnitte zweifelhafter Herkunft.

3. In den Büchern Samuelis und im ersten Buche der Könige Kap. 1—2:

Je eine höchstwahrscheinlich in Jerusalem, jedenfalls in Juda, verfaßte alte Geschichte Davids aus der Zeit Salomos oder Rehabeams 145. 147

Da eine wohl ebenfalls judäische, um weniges jüngere (dem 10. oder 9. Jahrh. entstammende) Geschichte Davids 149

S eine der vorigen gleichzeitige (vielleicht sogar von derselben Hand stammende) judäische oder benjaminitische Geschichte Sauls 149

Seite

SS eine erheblich jüngere, übrigens aus verschiedenen Überlieferungselementen zusammengeflossene, wahrscheinlich ephraimitische Geschichte Samuels und Sauls, etwa aus der Zeit des Propheten Hosea 157

E eine aus dem Reiche Ephraim stammende Erzählung aus dem 9. oder 8. Jahrh. 155

Ri der deuteronomistische Bearbeiter des Richterbuchs (s. o. Nr. 2) . . 146. 182

Dt deuteronomistische (s. o. Nr. 1) Überarbeitung der Geschichte Samuels, Sauls und Davids 183

? Stücke unbekannter Herkunft.

R der, bezw. die Redaktoren der Bücher Samuelis in ihrer heutigen Gestalt . . 195

(H) Bezeichnung gewisser Abschnitte, die sich (bes. 1. Sa. 17 u. 18) nur im hebräischen Texte finden, im griechischen aber fehlen, ohne daß sich mit Sicherheit sagen läßt, ob sie in diesem entfernt oder in jenem erst nachträglich hinzugefügt sind.

4. In den Büchern der Könige von 1. Kön. 3 an:

Dt (Deuteronomist) der unter dem Einfluß des Deuteronomiums schreibende Hauptverfasser der jetzigen Königsbücher (um 600 vor Chr.) 169

Dt² der (gleichfalls deuteronomistische) Urheber gewisser Zusätze zu dem von Dt verfaßten Königsbuche (aus der zweiten Hälfte des babylonischen Exils) . . 171

Sa Auszüge aus einer Biographie Salomos; letztere bildete vielleicht einen Bestandteil des unter K besprochenen größeren „Königsbuches“ 170

K Auszüge aus dem fast bei jedem Könige von Juda und Israel von Dt citierten „Buch der Geschichte der Könige von Juda“ oder „Buch der Geschichte der Könige von Israel“ (dem sogen. „großen Königsbuch“) . . . 170

Bisweilen sind auch solche Stücke mit K bezeichnet, deren Herkunft aus dem großen Königsbuche zwar fraglich ist, die aber mehr oder weniger das Gepräge urkundlicher Überlieferung tragen.

K² die (vermutlich etwas jüngere) Parallelerzählung in 2. Kön. 19, 10 ff. zu dem 18, 13 u. 17 ff. vorliegenden Hauptbericht 171

? Nebenberichte zu dem benachbarten Hauptbericht aus unbekannter, aber (so ganz besonders II, 18, 14 ff.) beachtenswerter Quelle 171

P (Prophetengeschichten) Auszüge aus einem den Elias betreffenden Werke des 9. oder 8. Jahrhunderts 155

P² eine etwas jüngere (wahrscheinlich von verschiedenen Händen stammende) Schicht von Prophetenerzählungen in Bezug auf Elisa 155

E (ephraimitische Erzählungen) Auszüge aus einem im nördl. Reich entstandenen Geschichtswerk, wahrscheinlich aus dem 9. Jahrh. Die aus dieser vorzüglichen Quelle aufgenommenen Stücke stehen fast durchweg mit der Geschichte Elisas in Zusammenhang 156

Z nachträgliche Zusätze zu dem ursprünglichen Text der einzelnen Erzählungen. Ein Teil derselben könnte bereits von Dt mit aufgenommen sein; die meisten aber sind ohne Zweifel erst in nachexilischer Zeit in das von Dt (resp. Dt²) fertiggestellte Königsbuch eingefügt 172. 195

Anm. Wenn im Pentateuch oder in den Geschichtsbüchern einem die Quellenschrift angebenden Buchstaben ein [R] oder (R) oder (Dt) folgt, so bedeutet dies, daß der Wortlaut zwar in der Hauptsache aus der betreffenden Quelle stammt, aber doch zugleich Spuren der Hand des Redaktors (R oder Dt) zeigt. Geht dagegen ein Buchstabe in Klammern einem anderen voran, so bedeutet dies, daß die Grundlage des betr. Berichts zwar der (durch den ersten Buchstaben bezeichneten) Quellenschrift entnommen ist, gegenwärtig aber nur in der Bearbeitung des durch den zweiten Buchstaben bezeichneten Schriftstellers vorliegt. Der zu Grunde liegende Bericht ist dabei bisweilen (so z. B. Richt. 20 die aus N stammende Erzählung in der Bearbeitung von P) fast ganz unkenntlich geworden. Anderwärts (so namentlich in den von Dt aufgenommenen Bestandteilen des sogen. großen Königsbuchs) dürfte der Wortlaut der Quelle fast genau wiedergegeben sein.

5. Im Buche Jeremia.

Seite

Z bei in runde Klammern eingeschlossenen Stücken (8, 14—18. 9, 22—10, 16. 16, 18—21. 30, 10. 11. 32, 1b—6. 17—23. 39, 1. 2. 4—13. 48, 47. 50, 1—51, 58; vergl. außerdem die mit Z? bezeichneten Stücke 29, 10—14. 31, 38—40. 33, 2. 3. 14—26) bezeichnet solche Zusätze, die erst in nachexilischer Zeit, z. T. vielleicht unter Verwertung älterer (und zwar möglicherweise auch Jeremianischer) Stücke beigefügt worden sind . . 178

6. In Esra, Nehemia und den Büchern der Chronik.

E Auszüge aus der von Esra verfaßten Denkschrift in wörtlicher Gestalt . . . 196
e Auszüge aus Esras Denkschrift in überarbeiteter Gestalt 196
N Auszüge aus Nehemias Denkschrift in wörtlicher Gestalt 196
n Auszüge aus Nehemias Denkschrift in überarbeiteter Gestalt 196
Q Auszüge aus Quellenschriften und Urkunden im Wortlaut; in der Chronik sind so namentlich die aus unseren Samuelis- und Königsbüchern entnommenen Abschnitte bezeichnet 196
q Auszüge derselben Art in überarbeiteter Gestalt 196
Qa die aramäische Quellenschrift im Esra Kap. 4 196
qa Mitteilungen aus derselben in überarbeiteter Gestalt 196
Ch (Chronist) der Redaktor, resp. Verfasser des jetzt in Esra — Nehemia — Chronik vorliegenden Geschichtswerks. Die Bezeichnung Ch steht in Esra — Nehemia auch bei solchen Abschnitten, in denen der Chronist die etwa von ihm vorgefundenen Notizen zu einer neuen zusammenhängenden Darstellung verwoben hat; in der Chronik bei den eigenen Zuthaten des Chronisten einschließlich solcher Abschnitte, die von ihm selbst oder schon vor ihm von anderen in der Weise des sogen. Midrasch (s. die Anm. zu 2. Chr. 13, 22) gearbeitet sind 195

7. Alphabetisches Register

zu den im „Abriß" (S. 136 ff.) besprochenen Büchern, Quellenschriften und einzelnen Abschnitten (mit Ausschluß der oben unter Nr. 1—6 aufgeführten Textbestandteile).

	Seite
Amos	160
Bileamssprüche	143
Buch der Kriege Jahwes	136
Buch der Rechtschaffenen	136
Bundesbuch	139. 149
Daniel	204
Davids Trauerlied auf Saul und Jonathan	140
auf Abner	141
Deboralied	137
Dekalog	139
Deuterojesaja	183
Esther	200
Fabel Jothams	138
Habakuk	172
Haggai	186
Heiligkeitsgesetz	185. 188
Hesekiel	179
Hiob	212
Hoheslied	210
Hosea	161
J E	166
Jeremia	173
Kap. 50—51, 58	178
Kap. 52	178
Jesaja 1—39	162
Kap. 13—14, 23	185
„ 15—16, 12	160
„ 21, 1—10	185
Kap. 24—27	203
„ 34—35	185
„ 36—39	163
„ 40—66	183
Joel	202
Jona	202
Jothams Fabel	138
Klagelieder	181
Königsbuch, das große	170
Lamechslied	137
Maleachi	187
Micha 1—5	164
Kap. 6—7, 6	164 f.
Nahum	165
Nathans Parabel	141
Obadja	201
Prediger	217
Psalmen	141. 206
Ruth	199
Sacharja 1—8	187
Kap. 9—14	203
Salomos Sprüche und Lieder	142. 211
Segen Jakobs	142
Segen Moses	155
Sinaigesetz	186
Sprüche	211
Tritojesaja	184
Urdeuteronomium	166
Zehn Gebote	139
Zephanja	165

Zusätze und Berichtigungen.

A. Im Textband.

S. 4, Z. 11 v. u. l. „Thubalkain". — S. 5 fehlt in 5, 28 der Zwischenraum nach „erzeugte er"; P hatte danach jedenfalls „Noah". — S. 7, Z. 10 v. u. l. „sechshunderterſten". — S. 23, Z. 2 v. u. l. „Abbeel". — S. 26, Z. 1 l. „Jakob" ſtatt Iſaak. — S. 57, Z. 16 l. „Gerſom". — S. 72, Z. 2 v. u. l. „um dieſe ganze". — S. 75, Z. 2 l. „Gerſom". — S. 78, Z. 3 l. „ſein Sklave"; Z. 6 v. u. l. „mit ihm verfahren". — S. 79 fehlen am Schluß von 22, 14 die Punkte und der Verweis auf S. 2 der textkrit. Erläuterungen. — S. 79, Z. 3 v. u. l. „denn wenn du ihn bedrückſt und er . . ſchreit, ſo werde ich ſeinen H. ꝛc." Die Worte ſchloſſen ſich urſprünglich direkt an „behandeln" in V. 20 an; dies lehrt ſchon der Plural der Anrede in 20ᵇ u. 21. — S. 94 l. in 34, 25 „zu geſäuertem Br."; Z. 5 v. u. ſetze Komma nach „Gebote". — S. 98, Z. 11 v. u. ſtreiche 8, ſetze vor den folgenden Verſen „8" für 9, „9" für 10 und Z. 6 v. u. 10 vor „dazu". — S. 100 fehlt am Schluſſe von V. 21 „wie Jahwe Moſe befohlen hatte". — S. 105, Z. 13 ſtreiche „im Heiligtum". — S. 119 in 15, 3 l. „infolge ſeines Fluſſes". — S. 123 in 18, 21 l. ‘Melech’ u. vergl. die textkrit. Erläut. zu 1 Kön. 11, 7; ebenſo S. 125 in 20, 2. 4. 5. — S. 128, Z. 19 v. u. ſetze die Verszahl ans Ende der Zeile vor „noch". — S. 153, Z. 1 l. „Gemeinde der Israeliten". — S. 182, Z. 5 v. u. l. „iſt euch hiermit". — S. 201 in 16, 6 u. 7 l. „erwählen wird"; Z. 8 v. u. l. „vor Jahwe" ſtatt „vor mir". — S. 210, Z. 16 v. u.: Die Verszahl 2 gehört eine Zeile tiefer vor „ſo ſoll". — S. 259, Z. 10 l. „zu Taanach". — S. 264 ſetze nach 9, 3 „!" ſtatt „?". — S. 266, Z. 12 l. „Stammesgen.". — S. 281, Z. 10 l. „von Lebona". — S. 315 in 29, 11 ſtreiche „hinauf". — S. 323 in 5, 19 l. „Ja, denn ſicher". — S. 326, Z. 6 l. „davon" vor „übrig". — S. 345 in 22, 11 l. „beſtieg"; in V. 12 „Hütte" für „Hülle"; in V. 26 ‘Redlichen’. — S. 346, Z. 3 ſetze das erſte Häkchen hinter „ich". — S. 357, Z. 5 v. u. l. „Ellen" ſtatt „Eben". — S. 362 ſtelle die beiden erſten Fußnoten um. — S. 368, Z. 6 ſetze die Häkchen vor „die". — S. 387 in 22, 30 ſtreiche die Häkchen. — S. 399, Z. 16 fehlt die Verszahl 22 vor „So". — S. 405 in 12, 10 l. „ſtellte ſie neben ‘den Malſtein’". — S. 407 in 14, 6 l. „ſondern ein jeder ſoll". — S. 417 in 19, 28, Z. 4 l. „in deine Lippen". — S. 429 in 3, 7 ſtreiche „der" vor Wundarzt. — S. 433 ergänze in 7, 20 nach „gedungen iſt": ‘mit dem König von Aſſurien’. — S. 435 in 9, 6, Z. 3 l. „indem". — S. 442 in 16, 4 l. ‘die Verſprengten Moabs’. — S. 458 in 33, 2 l. „Sei ‘unſer’ Arm". — S. 463 ſtreiche ? am Rande neben V. 25. — S. 466, Z. 16 l. „und ihn". — S. 470, Z. 1 l. „Wer iſt unter ihnen". — S. 478 in 51, 4 l. „lauſchet auf mich". — S. 484 in 58, 2 gehört die Verszahl vor „Und doch". — S. 485 in 58, 13 l. „den heiligen [Tag] Jahwes". — S. 491 in 64, 10 l. „Unſer heiliger ꝛc.". — S. 492, Z. 1 l. „die ihr meines heil. Berges"; Z. 16 l. „wird er". — S. 494, Z. 11 l. „auf Roſſen und Wagen und auf ꝛc." — S. 508 in 11, 16 ſtreiche die Häkchen bei „es zerſplittern". — S. 519 in 21, 2 l. „Nebukadrezar" und vergl. die erſte Fußnote. — S. 549, Z. 12 l. „das wir". — S. 560, erſte Note, Z. 1 l. „tifsar". — S. 562 fehlt Z am Rand von Kap. 52. — S. 563, dritte Note, l. 1 Kön. 7, 15. — S. 577, Z. 10 l. „als Anſtoß zu ꝛc."; ibid. l. in 14, 8 ‘machen’ und füge in den textkrit. Erläuterungen zu d. St. bei: l. „mit Targ. ꝛc." וַהֲשִׁימוֹתִידוּ (MT: „ich will ihn mit Entſetzen erfüllen"). — S. 581 in 17, 6 l. „ſich [wieder]". — S. 584 in 20, 7 l. „die vor euren Augen ſtehenden Scheuſale". — S. 589, Z. 4 l. „darum will ich euch". — S. 592, Z. 12 l. „meinem Grimm". — S. 600 in 32, 1 l. „im zwölften Monat". — S. 618, Z. 1 v. u. l. „meinen Bund ‘bracht’" und füge in den textkrit. Erläuterungen zu d. St. bei: l. mit LXX u. entſprechend dem letzten Wort des Verſes וְהֵפֵרוּ; MT: „und ſo meinen B. brachen". — S. 627 in 2, 20 l. „aus dem Lande" ſtatt „von der Erde". — S. 629 in 4, 19 l. ‘Opferſtätten’. — S. 634 in 10, 11 l. „Jakob ſoll ackern müſſen". — S. 640, Z. 2 l. „Wie Wagen raſſeln". — S. 652,

V. 5 l. „Wenn dir Winzer“. — S. 666, Z. 5 fehlt V. 14a nach „Belagerung“: „Verstärke deine Bollwerke!“. — S. 682, Note, Z. 4 f. l. „(dem 4. oder gar 3. Jahrh.)“. — S. 692 in 5, 10 l. „in ‘ihrem’ Munde“ u. füge in den textkrit. Erläut. zu d. St. bei: l. mit LXX etc. בְּפִימוֹ statt „in seinem Munde“. — S. 701 in 19, 13 l. „Von [den] verborgenen“. — S. 711, V. 24 a. E. l. „über mich freun!“ — S. 712 in 37, 7 setze Komma nach „hinausführt“. — S. 715 in 40, 4 l. „und fürchten sich“. — S. 724, zweite Note l. „5, 1“. — S. 728, Z. 6 l. „Flüche“. — S. 733, V. 29 l. ‘Entbiete’. — S. 735, V. 16 l. „allein deine“. — S. 742, V. 46 l. „was sie erarbeitet“. — S. 751 in 92, 8 a. E. l. „vertilgt werden“. — S. 819 in 3, 6 a. E. l. „trete“ statt „treten“. — S. 847, Note, Z. 3 v. u. l. „belehre du mich“. — S. 851, Z. 5 l. „ackern“ für „eggen“. — S. 856, Z. 10 l. „der, die mich“. — S. 884 in 6, 1 l. „floh den K.“. — S. 890 in 2, 15 fehlt nach Befehlshaber „Arjoch“. — S. 891, V. 30 l. „offenbart worden“. — S. 907 in Esr. 1, 10 l. „1000 andere Geräte“. — S. 918 in 10, 15 l. „Jehasja“ statt „Beh.“. — S. 919, Z. 7 l. „Kelita“. — S. 923 in 4, 14 l. „zu uns versammeln“. — S. 924 in 5, 9 l. „in der Furcht unseres G.“. — S. 930, V. 30 l. „deiner Propheten“. — S. 931, V. 22 l. „Zadok, Jaddua“. — S. 934, Z. 3 fehlt nach „Singen“: „nach der Anordnung Davids, des Mannes Gottes“. — ibid. V. 43 fehlt nach dem ersten „sich,“: „weil Gott ihnen große Freude beschert hatte“. — S. 935, Z. 15 v. u. l. „denn diese galten“. — S. 936, V. 27 l. „an unserem Gotte“. — S. 989, vierte Note l. „2 Kön. Kap. 3“.

B. In den Beilagen.

S. 1 ergänze vor 19, 12: „18, 21 l. mit Olshausen כֻּלָּם“; MT: „gänzlich (= ganz so)“. — S. 15 zu 4, 4: „Meribaal“ ist die ursprüngliche Form. — ibid. zu 7, 11 (Z. 2) l. „וּמְנִיחֹתָי“. — S. 16 ergänze vor 12, 26: „25: die Übersetzung folgt der Lesart וַיִּשְׁלָחֻהוּ (MT: „er sandte [Botschaft] durch Nathan ꝛc.“). Wahrscheinlich liegt stärkere Textverderbnis vor.“ — S. 17 zu 13, 39 l. „רוּחַ“ statt „יוּחַ“; ibid. Z. 2 v. u. ergänze vor 15: „16, 13 streiche das zweite „לְצַעֲרֹתוֹ“ als irrige Wiederholung des ersten.“ — S. 18 zu 18, 2 l. „וַיַּשְׁלֵשׁ“ statt „וישלם“; ibid. zu 18, 22 l. „מְצֹאת“; ibid. ergänze hinter der Bemerkung zu 18, 26: „und nochmals אַחַר vor dem zweiten רֵץ“. — S. 24, Z. 9 l. statt „Am Schlusse“: „29“. — S. 33 zu 24, 3 l. „עַל־אַף“. — S. 34, Z. 6 v. u. ergänze vor 7, 6: „2: l. mit 2 Kön. 16, 5 יָכְלוּ“; MT: „er (Rezin?) vermochte nicht“. — S. 35, Z. 1 ergänze vor 8, 2: „20: streiche במלך אשור (in der Übersetzung irrtümlich ausgelassen) als erklärende Glosse“. — S. 36 zu 30, 12 l. „עִקֵּשׁ“ für „עָקֵשׁ“. — S. 42, Jeremia Z. 3 l. „2, 21“. — S. 47, Z. 4 l. „49, 1 u. 3“. — S. 53, Z. 17 l. „23, 15“. — S. 55, Z. 13 l. nach „4, 13“: „an der Spitze von V. 6“. — S. 65, Z. 6 l. „Ps. 55, 22“. — S. 71, Z. 18 l. „31, 7“. — S. 77, Z. 2 v. u. ergänze vor 105, 6: „104, 35: vergl. u. die Bem. zu 111, 1“. — S. 78, Z. 7 ergänze vor 106, 7: „105, 45 u. 106, 1: vergl. die Bem. zu 111, 1“. — S. 80 ergänze vor 140, 9: „8: vergl. die Bem. zu 50, 1“.

Beilagen.

Textkritiſche Erläuterungen zu den mit ‘ ’ bezeichneten Stellen.

LXX bezeichnet die griechiſche Überſetzung der ſogenannten 70 Dolmetſcher (Septuaginta); LXX Luc. die Recenſion der LXX durch Lucian, herausgegeben von P. de Lagarde (Pars I. Gott. 1883); Sam. die ſamaritaniſche Recenſion des hebräiſchen Pentateuchs; Targ. im Pentateuch die dem Onkelos zugeſchriebene aramäiſche Überſetzung; Syr. die ſyriſche Bibelüberſetzung, die ſogenannte Peſchitta; MT endlich den hebräiſchen ſogenannten maſorethiſchen Text des Alten Teſtaments.

Erſtes Buch Moſe.

1, 26: lies mit Syr. וּבְכָל־חַיַּת הָאָרֶץ (MT: und über die ganze Erde). — **3**, 17. 21: l. לְאָדָם (MT: Adam). — **4**, 8: der Zuſatz nach Sam. (נלכה השדה) LXX Syr. etc. — 22: nach der LA: אָבִי für לטש; MT nach gewöhnlicher Erklärung: den Hämmerer (Schärfer) von allerlei Schneidendem an Erz und Eiſen. — **6**, 13: nach der LA מִן־הָאָרֶץ (MT: ſamt der Erde). — **10**, 4: l. mit Sam. LXX (1 Chr. 1, 7) רדנים (MT: Dodanim). — 5: wie V. 20 und 31 zeigt, ſind die Worte אֵלֶּה בְּנֵי יָפֶת im MT ausgefallen. — **11**, 31: l. mit Sam. LXX וַיּוֹצְאֵם (MT: und ſie zogen aus mit ihnen; Syr. und er zog aus mit ihnen). — **12**, 7: l. mit Sam. LXX לוֹ וַיֹּאמֶר. — **19**, 12: l. חֲתָנֶיךָ (MT: ein Eidam und deine Söhne). — 17: l. mit LXX וַיֹּאמְרוּ (MT: da ſprach er). — **21**, 14: l. nach den LXX וְאֶת־הַיֶּלֶד שָׂם עַל־שִׁכְמָהּ (der ganz unhebräiſche MT allenfalls: und übergab es der Hagar, legend auf ihre Schulter, und das Kind ꝛc.). — 16: l. mit LXX: וַיִּשָּׂא הַיֶּלֶד אֶת־קוֹלוֹ וַיֵּבְךְּ (MT: und ſie erhob ihre Stimme und weinte). — **22**, 13: l. mit Sam. etc. אֶחָד (MT: einen Widder hinten [hinter ſich]). — **23**, 6: l. לוֹ שְׁמָעֵנוּ, ebenſo V. 15: לוֹ אֲדֹנִי (MT am Schluß von V. 5 und 14 לוֹ zu ihm). — **29**, 34: l. mit Sam. LXX Syr. קָרְאָה (MT: nannte er ihn). — **31**, 29: l. mit Sam. LXX אֲבִיךְ (MT: eures Vaters). — 44: wie die Fortſetzung lehrt, iſt hier etwas ausgefallen, wahrſcheinlich: und wollen einen Malſtein aufrichten! — 46: l. mit LXX וַיִּלְקְטוּ (MT: da nahmen ſie). — **32**, 24: l. mit Sam. LXX Syr. אֶת־כָּל־אֲשֶׁר (MT: was ihm gehörte). — **33**, 18: l. mit Sam. LXX וַיַּחֲנֻתִים (MT: wollten ſie die ꝛc.). — **36**, 2: l. nach V. 20 ff. הַחֹרִי (MT: des Heviters). — 6: im MT iſt ohne Zweifel am Schluß שֵׂעִיר ausgefallen. — 16: da Korah nach V. 14 und 18 ein Sohn Oholibamas, ſo kann er nur durch ein Verſehen in V. 16 geraten ſein. — 24: l. mit Sam. LXX Syr. אַיָּה ohne ן. — 26: l. mit Sam. Syr. und 1 Chr. 1, 41 דִּישֹׁן (MT: Diſan). — **37**, 4: l. mit Sam. LXX בָּנָיו (MT: als alle ſeine Brüder). — **38**, 8: l. mit Sam. וַתִּקְרָא (MT: und er nannte). — 5: l. mit LXX וְהָיָא (der MT kann nur bei Annahme eines Sprachfehlers allenfalls überſetzt werden: und es geſchah). — 25: l. mit LXX לְאִישׁ (MT: von einem Manne). — 29 und 30: l. mit Sam. Syr. וַתִּקְרָא (MT: nannte er ihn). — **41**, 8: l. חֲלֹמָיו (vergl. Sam. חלמיו; MT: ſeinen Traum). — 10: l. mit Sam. LXX אֹתָם (MT: mich). — 14: l. וַיְגַלַּח (MT: und er

beſchor). — 48: l. mit Sam. LXX: הַשְּׁנִים אֲשֶׁר דָּוָה הַשָּׁבָע (MT: von ſieben Jahren, welche im Lande Ägypten waren). — 56: in dem ſinnloſen MT (alles, was in ihnen war) muß irgend ein Subst. mit der in der Überſetzung angenommenen Bedeutung ſtecken. — **42**, 13: ſtreiche das irrtümlich in den Text geratene אֲנַחְנוּ. — 33: l. mit LXX Targ. אֶחָד מִשִּׁבְרֵי־רַעֲבוֹן (wie V. 19; MT: den Hunger eurer Familien). — **44**, 4: der (kaum zu entbehrende) Zuſatz mit LXX Syr. etc. — 8: l. mit Sam. LXX הַכָּסֶף (MT: haben wir doch Geld ꝛc.). — 16: l. mit Sam. LXX וֵאלֹהִים (MT: Gott hat ꝛc.). — 31: l. mit Sam. LXX Syr. etc. כִּי אֵין הַנַּעַר אִתָּנוּ (MT: daß der Knabe nicht vorhanden iſt). — **46**, 16: l. mit Sam. LXX צפון. — 22: l. mit Sam. LXX יֻלְּדָה (MT: welche geboren wurden). — **47**, 2: l. mit Sam. LXX לָקַח עִמּוֹ. — 3: l. mit Sam. LXX אֶחָיו יוֹסֵף (MT: zu ſeinen Brüdern). — 16: l. mit Sam. LXX לָכֶם nach לֶחֶם. — 21: l. mit Sam. LXX הֶעֱבִיר אֹתוֹ לֶעָרִים (MT: ſo führte er es über in die Städte). — **49**, 20: l. אָשֵׁד und ziehe das מ zum Schluß von V. 19 = עֲקֵבָם); der MT wird gewöhnlich erklärt: von Aſſer kommt Fettes, welches zugleich ſeine eigene Speiſe iſt. — 25: l. mit Sam. LXX etc. וְאֵל שׁ' (MT: und bei dem Allm.; meiſt wird dann את = מֵאֵת „und von Seiten des Allm." gefaßt). — 26: l. mit LXX הֲרֵי עַד (MT: die Segnungen meiner Eltern [?] bis zur Pracht ꝛc.). — 28: l. אִישׁ אִישׁ (MT: jeden mit dem, was ſeinem Segen entſprach ..). — **50**, 23: l. mit Sam. בִּירְכֵּי (MT: auf den Knien J.'s).

Zweites Buch Moſe.

1, 10: l. mit Sam. etc. תִּקְרָאֶנּוּ. — 22: Zuſatz nach LXX. — **2**, 6: die kleingedruckten Worte (eig. „und ſie erblickte ihn, den Knaben") gehören entw. (bei E) an eine etwas ſpätere Stelle oder ſind überh. eine ſtörende Gloſſe. — **3**, 19: l. mit LXX אִם־לֹא (MT: auch nicht). — **8**, 20: l. mit Sam. LXX בכל־ארץ מ' ותשחת. — 23: l. mit LXX אָמַר (MT: gebieten wird). — **17**, 9: nach den Accenten gehört „morgen" zum zweiten Halbvers. — 11: l. mit LXX יָדוֹ (MT: ſeine Hand). — 16: l. עַל־כֵּס י'. — **18**, 16: l. mit LXX ובאו (MT: ein Rechtshandel, welcher an mich gelangt). — **20**, 18: l. mit Sam. LXX וַיִּרְאוּ (MT: und es ſah das Volk). — **21**, 16: der Zuſatz nach LXX und Targ. (מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל); vergl. Deut. 24, 7. — **22**, 4: Ergänzung des MT nach LXX und Sam. (שלם ישלם משדהו כתבואתה ואם כל שדה יבער). — 14: der letzte Satz (deſſen Andeutung durch Punkte aus Verſehen unterblieben iſt) iſt ganz unſicherer Deutung. Gewöhnlich überſetzt man: „War es [das Tier] gemietet, ſo kommt es auf das Mietgeld", d. h. ſo iſt der Schaden auf das Mietgeld zu rechnen (als teilweiſe durch dasſelbe aufgewogen). Aber erſtlich heißt שָׂכִיר ſonſt immer der Tagelöhner und dann iſt es doch ungeheuerlich, den Wert des Tieres durch den Mietpreis (der doch immer nur einen geringen Bruchteil des Wertes betrug!) aufgewogen zu denken. Nach alledem iſt vielmehr anzunehmen, daß dieſer Zuſatz von dem Fall des Entlehnens eines Tieres ganz abſieht und nur die (ſicher oft vorkommende!) Verwahrloſung eines Arbeitstieres durch einen Löhner ins Auge faßt. Dann bedeutet der Satz: „Iſt es aber ein Löhner (der den Schaden zu verantworten hat), ſo kommt es auf ſeinen Lohn, d. h. muß von ihm abverdient werden. — 29: der Zuſatz (וְלִבְהֵמְתֶּךָ) nach LXX. — **23**, 3: l. גָּדֹל für וָדָל (MT: für einen Armen ſollſt du nicht Partei ergreifen); vergl. Lev. 19, 5. — **25**, 19: l. mit Sam. LXX תַּעֲשֶׂה (MT: ihr ſollt anfertigen). — 39: l. mit Sam. ואת (vergl. 37, 24). — **27**, 11: l. mit Sam. LXX und 38, 11: מֵאָה בָאַמָּה (MT: hundert [Ellen] Länge). — 18: l. mit Sam. בָּאַמָּה. — 19: l. mit LXX וכל (Sam. ועשית את כל; MT: bezüglich aller Geräte). — **28**, 7: l. mit Sam. LXX עַל־שׁ' ק' יְחֻבָּר und vergl. 39, 4. — 15: l. mit Sam. הָאֵפוֹד. — 24: l. mit Sam. עַל (MT: gegen die Enden hin). — **29**, 9: offenbare Gloſſe (nicht in LXX), um die V. 5 übergangene Umgürtung Aarons nachzuholen. — 22: l. mit Sam. האליה (ohne ו). — 42: l. mit Sam. LXX לְךָ (MT: euch). — **30**, 4: l. mit Sam. וְהָיוּ. — 32: Zuſatz nach

LXX. — **34**, 19: l. הַזָּכָר. — **35**, 22: l. mit Sam. LXX וַיָּבִיאוּ (MT: es kamen). — 32: l. nach 31, 4 לחשב ohne ן. — **38**, 17: l. mit Sam. וְוֵיהֶם (MT: die Nägel der Säulen und ihre Ringe; letztere werden jedoch nachher noch besonders erwähnt). — **39**, 8: l. mit Sam. הָאֵפוֹד. — 24: l. mit Sam. LXX שְׁנֵי וְשֵׁשׁ מ'.

Drittes Buch Mose.

1, 7: l. mit Sam. LXX הַכֹּהֲנִים (MT: A., des Priesters). — 12: wie V. 8 zeigt, gehören die Worte וראת־דאשו ואת פדרו in die zweite Vershälfte hinter אֹתָם (MT: und er soll es in seine Teile zerlegen und seinen Kopf und sein Fett [abtrennen?]). — 16: l. mit Sam. LXX בְּנֹצָתוֹ (MT nach üblicher Erklärung: mit seinem [des Kropfes] Unrat). — **3**, 16: l. mit Sam. LXX nach לריח ניחח noch ליהוה. — **4**, 17: ohne Zweifel ist nach אצבעו wie V. 6 zu lesen בְּדַם וְהִזָּה מִן־הַדָּם. — 23: die Übersetzung folgt der (allerdings wohl nur erleichternden) LA der LXX וְנוֹדַע; dem MT (oder es wurde ihm kund gegeben u. s. w.) ist kein Sinn abzugewinnen. — 28: vergl. die Anm. zu V. 23. — **5**, 2: ohne Zweifel ist wie V. 3 והוא ידע zu lesen (MT: und er unrein wird ꝛc.). — **6**, 8: wie 1, 9 u. a. wird mit Sam. LXX אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ zu lesen sein. — 14: Statt des rätselhaften תפיני ist vielleicht mit dem Syrer תַּסְתִּירֶנָּה herzustellen: du sollst sie zerbrechen zu einer Bissen-Mincha. — **8**, 25: s. die Anm. zu Exod. 29, 22. — 31: l. mit Sam. LXX Targ. אֲנִיתִי. — **9**, 4: l. נִרְאָה (MT: ist erschienen). — **13**, 5: l. (wegen V. 55) בְּעֵינוֹ (MT: in seinen [des Priesters] Augen). — 37: l. בְּעֵינוֹ und vergl. V. 5. — **14**, 31: die kleingedruckten Worte werden von den LXX mit Recht als störende Glosse ausgelassen. — **15**, 31: l. mit Sam. LXX וְהִזְהַרְתֶּם. — **18**, 9. 11: l. mit LXX מוֹלֶדֶת. — **23**, 18 ff.: die kleingedruckten Worte sind offenbar erst nachträglich in den ursprünglichen Text eingeschoben, um die Festopfer des Wochenfestes (nach Num. 28, 26 ff., nur daß dort zwei Farren und ein Widder gefordert werden) vollständig aufzuzählen. Dieser Einschub nötigte dann V. 20 zur Beifügung von „nebst zwei Lämmern", damit der Leser das Webeopfer richtig, d. h. allein auf die beiden Brote nebst den beiden Lämmern, beziehe. — **25**, 33: l. mit Vulg. לֹא יִגָּאֵל. — 47: l. mit Sam. LXX וְיִתּוֹשֵׁב.

Viertes Buch Mose.

1, 22: פקדיו (Sam. פקודיהם) ist mit LXX nach V. 20. 24. 26 ꝛc. zu streichen. — **2**, 7: l. mit Sam. ומטה, wie V. 14. 22. 29. — **4**, 6: l. mit Sam. LXX etc. ופרשו עליו. — 27: l. mit LXX בְּשִׂמוֹת (wie V. 32). — 49: wird mit Sam. LXX das gewöhnliche כאשר צוה zu lesen sein. — **5**, 27: l. mit Sam. LXX וְהָיְתָה (eigentlich: so wird es geschehen u. s. w.). — **8**, 4: l. mit Sam. LXX פְּרָחֶיהָ. — 16: l. mit Sam. כָּל־בְּכוֹר. — **12**, 6: statt des grammatisch unmöglichen נביאכם יהוה ist als ursprünglicher Text בָּכֶם נָבִיא angenommen. — 8: l. mit Sam. LXX etc. במראה. — 13: nach der LA אֵל־נָא. — **13**, 22: l. mit Sam. ויבאו. — **16**, 1ᵃ: nach der LA וַיִּקַּח; MT: „da nahm Korah" u. s. w. — 1ᵇ: nach der LA בן פלוא בן ראובן (MT: „und On, der Sohn Peleths, die Söhne Rubens"; vergl. jedoch 26, 8 und Sam. LXX, die am Schlusse „des Sohnes Rubens" haben). — **17**, 3: nach der LA מַחְתּוֹת (ohne אֵת) als Subjekt zu יָקְדְּשׁוּ; so Itala, Vulg. — 19: l. mit Sam. LXX לְךָ und vergl. Ex. 29, 42. — **19**, 12: l. mit Sam. LXX וְיִטָּהֵר. — 21: l. mit Sam. LXX etc. לָכֶם. — **20**, 4: l. mit LXX הֲבֵאתָ (die Anrede ergeht bei JE nur an Mose; darnach ist wohl auch in V. 5 der Sing. zu lesen). — **21**, 3: l. mit Sam. LXX nach ויתן noch בְּיָדוֹ. — 20: nach der LA הַנְּשָׁקָה mit Sam. LXX. — **21**, 30: nach der LA אֵשׁ (Sam.) für אֶשֶׁר. — 33: l. mit LXX וַיִּלָּכְדוּהָ וְאֶת־ב'. — **22**, 33: l. mit LXX etc. לוּלֵי (MT: „vielleicht"). — **23**, 10: nach der LA רִבְבַת וּמִי סָפַר; vergl. LXX und zu רבבת Deut. 33, 17 (MT: „und

an Zahl das Viertel Israels"). — 20: l. mit Sam. LXX אֲבָרֵךְ (MT: und hat er gesegnet, so ...). — 24, 8: MT „seine Pfeile"; wahrscheinlich ist dafür mit Dillmann לֹחֲצָיו „seine Dränger" zu lesen. — 17: l. mit Sam. und Jer. 48, 45 וְקָדְקֹד (MT: „und zertrümmert"). — 26, 23: l. mit Sam. LXX לתולע. — 34: l. mit Sam. LXX לִפְקדיהם; ebenso V. 41. — 27, 4: l. mit Sam. LXX תְּנוּ (MT: „gieb"). — 31, 16: nach der LA לִמְעֹל מ׳ (Dillmann); MT: Untreue zu übergeben (?). — 32, 17 nach der LA חֲמֻשִׁים (vergl. Ex. 13, 18 in derselben Quelle); MT allenfalls „eilend". — 38: nach der LA מוּסַבַּת שֵׁם (eigentlich „zu ändern in betreff des Namens") mit Bezug auf die Ortschaft Baal Meon, deren Name (beim Vorlesen) so abgeändert werden soll, daß der Götzenname Baal vermieden wird (der MT würde sich auch auf Nebo mitbeziehen; doch scheint man Stadt und Berg Nebo nie mit dem Gott Nebo in Verbindung gebracht zu haben.) Jedenfalls sind die Worte eine alte Randglosse, die erst nachträglich in den Text selbst eingedrungen ist. — 39: l. mit Sam. וַיּוֹרִישׁוּ. — 33, 7: l. mit Sam. וַיָּשֻׁבוּ. — 8: l. mit Sam. etc. מִפִּי. — 34, 17: l. mit V. 29 u. a. יְנַחֲלוּ (Piel), ebenso V. 18 לְנַחֵל. — 35, 6: die gegebene Übersetzung sucht dem offenbar verderbten Texte durch Streichung des אֲשֶׁר nach המקלט einen befriedigenden Sinn abzugewinnen. — 18: l. mit Sam. LXX וְאִם. — 34: l. mit Sam. LXX etc. תְּטַמְּאוּ.

Fünftes Buch Mose.

1, 33: nach der LA לִרְאֹתְכֶם (MT: um euch sehen zu lassen). — 3, 13: die Accente des MT fordern die (grammatisch unmögliche) Fassung: (den Bezirk Argob) vom ganzen Basan, welches Land der R. genannt wird. — 4, 29: l. mit Sam. וּבְקַשְׁתָּ. — 7, 4: l. mit Sam. LXX וְעָבַד. — 11, 24: nach der LA וְעַד־הַלְּבָנוֹן. — 30: l. mit Sam. LXX אֵלוֹן מ׳ (MT: bei den Orakel-Terebinthen). — 13, 13: לֵאמֹר ist entweder irrtümlich aus dem folgenden Verse in V. 13 geraten oder beruht (samt der Versabteilung) auf einem Mißverständnis der Konstruktion (wenn du in einer deiner Städte sagen hörst). — 14, 14: l. mit Sam. LXX wie Lev. 11, 14. — 16, 6: שָׁם ist [nach 12, 5. 14, 23. 16, 2. 11 u. a.] gegen die Accente zum vorhergehenden zu ziehen. — 20, 8: l. mit Sam. LXX וְיָמֵס. — 19: l. mit LXX etc. הָאָדָם. — 21, 9: mit Einsetzung von וְטוֹב לְךָ nach 19, 13 (vergl. auch 6, 18. 12, 25. 28). — 26, 11: l. mit LXX anstatt ולביתך אתה: אַתָּה וּבֵיתְךָ. — 28, 22: l. mit Vulg. חֹרֶב (MT: mit dem Schwerte). — 30, 16: die hier beigefügten, im Zusammenhang unentbehrlichen Worte werden durch die LXX als der ursprüngliche Eingang von V. 16 erwiesen. — 31, 7: l. mit Sam. etc. תָּבִיא. — 11: nach der LA לִרְאוֹת (MT: um zu erscheinen ...). — 21: l. mit Sam. LXX nach נשבעתי noch לַאֲבֹתָיו. — 32, 13: l. mit Sam. LXX etc. יַאֲכִלֵהוּ. — 35: l. mit Sam. LXX etc. לְיוֹם נ׳ (MT: mein ist R. und V.!). — 38: l. mit Sam. LXX יִהְיוּ. — 43: l. mit Sam. LXX אַדְמַת ע׳ (MT allenfalls: sein Land, sein Volk). — 33, 2: für וְאָתָה lasen die alten Übersetzungen וְאִתֹּה (Sam. ואתו), für קֹדֶשׁ die LXX קָדֵשׁ (Kades). Darauf hin hat man dann für מרבבת geraten מִמְּרִבַת (von Meribath Kades; vergl. Deut. 32, 51) oder מֵעַרְבוֹת von den Steppen von K. — 3: l. mit LXX עַמּוֹ (MT: Völker). — 7: nach der Vermutung Stades, die an dem ריב des Sam. für רָב einen Anhalt hat, ist als ursprüngliche LA יָדֶיךָ רִיב לוֹ vorausgesetzt; MT allenfalls: „mit seinen Händen hat er [Juda] für es [das Volk] gestritten". — 12: עָלָיו fehlt bei Sam. LXX etc. — 17: l. mit Sam. LXX etc. הֵם. — 21: nach der LA וְאֶת־ für וַיֵּתֵא (auch die LXX drücken אֶת־ aus). — 26: l. mit LXX etc. כְּאַל (MT wohl: „keiner ist, wie Gott, o Jeschurun").

Buch Josua.

1, 13: l. mit LXX הֵנִיחַ (MT würde heißen: wird euch ... bringen). — 2, 4: nach der LA ותצפנם (MT: „und versteckte ihn", nach Socin vielleicht eine Spur, daß eine der

beiden Quellen [J und E] nur von einem Kundschafter berichtete). — 3, 16: l. mit dem Kethib בְּאֹרֶם (MT: von A. an . .). — 4, 3: l. wie 3, 17 הָכֵן in Verbindung mit dem Vorhergehenden (MT allenfalls „um 12 Steine zu beschaffen"). — 6, 18: l. mit LXX פֶּן־תַּחֲמְדוּ. — 7, 17: l. mit LXX Vulg. מִשְׁפְּחוֹת י׳, sodann mit Syr. Vulg. etc. לַבָּתִּים (MT: Mann für Mann). — 9, 4: l. mit LXX etc. und V. 12 וַיִּצְטַיָּדוּ. — 10, 21: nach der LA אִישׁ für לְאִישׁ. — 28: „an ihr", nach der LA אוֹתָהּ, wie am Schlusse von V. 37. — 13, 4: „im Süden" ist mit LXX Vulg. etc. zu V. 3 zu ziehen. — 4 f.: die kleingedruckten Worte sind ohne Zweifel erst nachträglich eingeschoben; vergl. den Kommentar von Dillmann zu d. St. — 14: MT die Feueropfer Jahwes u. s. w.; doch zeigt das nachfolgende הוּא, sowie V. 33 und die LXX, daß אִשֵּׁי (gegen Deut. 10, 9. 18, 2) erst nachträglich beigefügt ist. — 14, 2: l. nach Num. 26, 55 u. a. בְּגוֹרָל; MT allenfalls „durch das Los ihres Erbbesitzes". — 15, 25: K. Ḥ. mit LXX etc. als ein Name (MT: und K.; Ḥ., das ist Ḥazor). — V. 26—28 sind die kleingedruckten Namen erst nachträglich aus Neh. 11, 26 ff. eingeschoben, daher in der Gesamtzahl V. 32 nicht berücksichtigt. — 28: l. mit LXX und Neh. 11, 27: וּבְלָתֶיהָ. — 32: l. mit LXX und Neh. 11, 29 עֵין רִמּוֹן (MT: und Ain und Rimmon); ohnedies würde die Gesamtzahl 30, nicht 29 betragen. — 36: Adith. fehlt in LXX; mit demselben betrüge die Zahl der Städte V. 33—36 nicht 14, sondern 15. — 47: ohne Zweifel lautete der ursprüngliche Text: וּדְהִים הַגְּדוֹל גְּבוּל וְגִבּוֹל (die Spur des ersten גבול hat sich erhalten in dem Kethib הגבול); vergl. oben V. 12 und Num. 34, 6 al. — 16, 1: l. mit LXX (wie 15, 1 u. 17, 1) וַיְהִי הג׳ (MT: und es kam heraus [aus der Urne] das Los u. s. w. — 9: nach der LA הַמְּבֻדָּלוֹת (als Part. Niphal; das durch den Text nahe gelegte Part. Hophal ist sonst nicht zu belegen). — 17, 11: die nota accusativi (וְאֶת־) ist notgedrungen unberücksichtigt geblieben; dieselbe beweist, daß die ganze Namenreihe (von Beth-Sean an) aus einem Zusammenhange stammt, in welchem sie von einem transitiven Verbum abhängig war, und zwar nach Richt. 1, 27 von הוֹרִישׁ [לֹא]; nur dazu paßt auch die viermalige Erwähnung der „Bewohner" der betreffenden Städte. — 14: entweder ist עַד vor אֲשֶׁר zu streichen oder צַל־אֲשֶׁר zu lesen. — 19, 7: wie 15, 32 sind die beiden Namen des MT (Ain und Rimmon) zu einem zu verbinden. Dagegen ist nach Rimmon ein Name ausgefallen und zwar nach LXX Talcha, nach 1 Chr. 4, 32 Thochen. — 13: l. mit Dillmann רִמּוֹנָה וְתָאַר. — 14: nach der LA מִצָּפוֹן. — 30: עַבּוֹ für עַמָּה nach den LXX und Richt. 1, 31. — 21, 16: l. mit der Parallelstelle 1 Chr. 6, 44 עָשָׁן (LXX *Ασα*) anstatt עַיִן und vergl. Jos. 15, 42. 19, 7. — 25: Statt des unmöglichen Gath Rimmon, das nach V. 24 und 19, 45 zu Dan gehört, l. יִבְלְעָם (17, 11 als manassitisch erwähnt); auch בִּלְעָם 1 Chr. 6, 55 ist offenbar erst aus יבלעם verkürzt oder verstümmelt. — Die Verse 36 und 37 sind in mehreren Ausgaben auf die Autorität David Kimchis hin als unecht weggelassen. Daß sie jedoch ursprünglich (und nicht erst aus 1 Chr. 6, 63 f. nachgetragen sind), lehren die Vers 40 und 41 angegebenen Gesamtzahlen. Die Verse lauten nach der editio Mantuana וּמִמַּטֵּה רְאוּבֵן אֶת־עִיר מִקְלָט הָרֹאצַח אֶת־בֶּצֶר בַּמִּדְבָּר וְאֶת־מִגְרָשֶׁהָ וְאֶת־קְדֵמוֹת וְאֶת־מִגְרָשֶׁהָ וְאֶת־מֵיפָעַת וְאֶת־מִגְרָשֶׁהָ עָרִים אַרְבַּע׃ וְאֶת־מִגְרָשֶׁהָ. Luther hat die Verse nach einem etwas kürzeren Text. — 22, 7 f.: die Übersetzung folgt hier den LXX; die Vorlage derselben enthielt noch nicht וְגַם in V. 7ᵇ, sowie die drei ersten Worte von V. 8, las anstatt שׁוּבוּ das Perf. (שָׁבוּ) und in 8ᵇ statt חלקו wohl ויחלקו. Die Umänderung dieses Textes in den jetzigen MT („und auch, als Josua sie entließ . . .⁸ sprach er also zu ihnen: Mit vielen Schätzen kehrt nach Hause zurück u. s. w.; teilet die Beute u. s. w.) will besseren Anschluß an V. 9 herstellen, wo die Heimkehr der östlichen Stämme sogleich noch einmal berichtet wird. — 21: l. mit LXX אֶל־ (MT: mit den Ḥ.). — 26: Auf נַעֲשָׂה־נָּא כ׳ muß im ursprünglichen (wohl zu E gehörenden) Text irgend etwas anderes gefolgt sein, dessen Anfertigung oder Aufrichtung bei den westlichen Stämmen Anstoß erregt hatte; der Redaktor hat dieses Objekt ausgelassen, um im Anschluß an P den

Zwieſpalt auf die Erbauung eines Altars zurückzuführen. — 30: l. ראשי (ohne ן). — 34: der Name des Altars (reſp. des im Text von E genannten anderweitigen Objekts, ſ. o. zu V. 26) fehlt im jetzigen Text (nach Dillmann lautete er vielleicht גַּלְעֵד und die Erzählung bildete dann eine Parallele zu Gen. 31, 47 f.). — **24**, 5: nach der aus Ex. 3, 20 erſchloſſenen LA בְּנִסְלָאוֹת אֲשֶׁר, von der ſich auch in einer LA der LXX (*ἐν σημείοις οἷς ἐποίησα ἐν αὐτοῖς*) eine Spur erhalten zu haben ſcheint; der MT („wie ich ſeiner Mitte gethan habe") giebt keinen Sinn. — 12: „zwölf" nach den LXX; der MT denkt offenbar wieder an die (bereits in V. 8 abgethanen) beiden Könige Sihon und Og, während es ſich hier um die Könige des Weſtjordanlandes handelt. — 32: l. mit LXX וַיִּתְּנָהּ לְיוֹסֵף לח׳; MT: und ſie (die Stadt und das Feldſtück?) wurden den Söhnen Joſephs als Erbbeſitz zu teil.

Buch der Richter.

1, 10: Zuſatz mit LXX und Jos. 15, 14 (vergl. auch Num. 13, 22). — 14: l. mit LXX und Jos. 15, 18 שָׂדֶה (ohne Artikel). — 14: l. mit LXX וַיְסִיתֶהָ (MT: da reizte ſie ihn an). — 16: l. mit LXX הַקֵּינִי; davor iſt wahrſcheinlich der Name, und zwar nach 4, 11 חֹבָב, ausgefallen; ebenda l. mit Doornink nach LXX בְּמוֹרַד ערד und am Schluß mit Hollenberg אֶת־עֲמָלֵק. — 21: l. mit dem Parallelтext Joſ. 15, 63 beidemale בני יהודה ſtatt ב בנימן; letztere LA iſt wohl erſt im Hinblick auf Joſ. 18, 28 entſtanden. — 22 und 23: l. mit LXX בֵּית יוסף (MT: das Haus J.). — 36: eine Spur der urſprünglichen LA (אדום oder האדמי), die durch den Inhalt des Verſes gefordert wird, hat ſich ohne Zweifel in dem *ο Ιδουμαιος* (nach *τον Αμορραιον*) im Cod. Alex., ſowie im Luciantext der LXX erhalten. — **2**, 1: der Text iſt offenbar ſtark verſtümmelt, indem die urſprüngliche Fortſetzung zu V. 1ª durch den Einſatz eines ſpäteren Redaktors (1ᵇ—5ª) verdrängt wurde. Die LXX haben nach *προς τον κλαυθμωνα* (welche Worte wohl erſt ſpäter eingeſetzt ſind, um das אל־הבכים des MT („zu den Weinenden" oder nach V. 5: „nach Bochim") wiederzugeben), noch *και επι Βαυθηλ και επι τον οικον Ισραηλ*, und dies kann nicht erfunden ſein. — 3: Statt des ſinnloſen לצדים (zu Seiten) des MT iſt nach Num. 33, 55 wohl לצנינם בצדיכם zu leſen. — 15: l. mit LXX וַיֵּצַר (MT: ſo gerieten ſie in große Not). — 22: l. mit LXX בו (oder vorher דרכי י׳). — **3**, 2: MT (nicht LXX) „um der Erkenntnis der Geſchlechter der J. willen." — 13: l. mit LXX וַיִּירַשׁ (MT: und ſie beſetzten). — 28: l. mit LXX רְדוּ (MT „jaget mir nach"). — 30: Zuſatz nach LXX; für die Urſprünglichkeit desſelben bürgt die Fortſetzung in V. 31. — **5**, 8: der urſprüngliche Text lautete vielleicht: אז יבחר אלהים להם שָׂרִים „damals erwählte Gott für ſie (להם für לחם) Obere (שרים für שׂרים). — 12: l. nach Jeſ. 14, 2 al. שְׁבֵה (MT: führe gefangen deine Gefangenen). — 13: ſtatt des rätſelhaften יְרַד wird in 13ª יֶרֶד, in 13ᵇ יָרַד zu leſen ſein. — 15: l. mit LXX שָׂרִים (MT: meine Fürſten), dann וְכִישָׂכָר. — 30: l. mit Ewald שָׂגָל. — **6**, 25: die Überſetzung folgt dem mit Hilfe von V. 27 hergeſtellten Text קח ע׳ א׳ מעבריך ופר שבע ש׳; der M. T. lautet: nimm das junge Rind, das deinem Vater gehört, und den zweiten Farren, ſieben Jahre u. ſ. w.; daß hier הַשֵּׁנִי erſt nachträglich eingeſchoben ſein kann, lehrt die Grammatik. Ebenſo iſt aber הַשֵּׁנִי auch V. 26 u. 28 als nachträgliche Zuthat zu ſtreichen. — 34: nach der LA וַיִּזָּעֵק (MT: und A. wurde aufgerufen ihm nach). — **7**, 5 f.: wie der Zuſammenhang ergiebt, gehören die Worte בירם אל־פירם, die ſich jetzt hinter המלקקים in V. 6 verirrt haben, an den Schluß von V. 5. — 18: l. nach V. 20 חֶרֶב ליהוה etc. — 22: l. mit einigen Handſchriften צְרֵרָתָה und vergl. 2 Chron. 4, 17. — **8**, 16: l. mit LXX nach V. 7 וַיָּדָשׁ (MT allenfalls: und er ließ es fühlen mit ihnen ꝛc.). — 32: l. nach 6, 24 בְּעָפְרַת. — **9**, 26. 28. 30 f. 35: l. mit LXX יוּבַל (oder [Hollenberg] עֹבֵד); MT: der Sohn eines Sklaven. — 28: nach dem ganzen Zuſammenhang der Erzählung, ſowie nach Analogie von 1 Sam. 25, 10 muß der urſprüng-

liche Text gelautet haben: מי א'ומי בן י' כי נעבדנו הלא שכם וג'; dabei wird mit LXX für das bloße שכם zu lesen sein בן שכם. Liest man dann für עבדו am Anfang von 28ᵇ וַיַּעַבְדוּ, so wird alles klar: mag denn Sebul, wenn er nicht anders will, samt den Leuten Hemors, d. i. dem kanaanitischen Teile der Sichemiten, dem Abimelech unterthan sein, wir (Israeliten) wollen es nicht! — 29: l. mit LXX וְאֹמַר (MT: und er ließ A. sagen ..). — 44: der Zusammenhang fordert הָרֹאשׁ statt des Plural. — 10, 1 (Note): so nach der LA von ca. 10 Handschriften der LXX; vergl. dazu Hollenberg in Stades Zeitschrift 1881, S. 104 f. — 10: l. mit LXX בִּי für וכי. — 12: l. mit LXX מִדְיָן. — 12, 4: die kleingedruckten Worte können, da sie eine ganz andere Veranlassung zum Angriffe Jephthas nennen, unmöglich die ursprüngliche Fortsetzung zu 4ᵃ gebildet haben. Die ersten fünf Worte standen vielleicht ursprünglich hinter 6ᵃ (als Rede der Gileaditer!). Durch den Zusatz „Gilead liegt ꝛc." sind sie V. 4 in eine Schmähung gegen die Gileaditer (als aus Ephraim desertierte) umgesetzt. — 14, 11: l. mit LXX Cod. Al. etc. בִּרְאָתָם (MT: als sie ihn erblickten). — 15: l. mit LXX הַרְבִיעִי (MT: am siebenten Tage). — 18: l. nach Anleitung von 15, 1 הַחַדְרָה; am MT (nach üblicher Deutung „noch ehe die Sonne unterging") fällt nicht nur die Wahl des rein poetischen Wortes חֶרֶס für שֶׁמֶשׁ, sondern ganz besonders auch die Locativform auf. — 15, 16: l. mit LXX חֲמֹר חֲמָרְתַּיִם und vergl. Schleusner, novus thes. unter *ἐξαλείφω* (MT nach üblicher, aber nicht zu begründender Deutung: „einen Haufen, zwei Haufen"). — 16, 2: ergänze mit LXX zu Anfang des Verses וַיֻּגַּד. — 14ᵃ: l. mit LXX V. 14 nach ותתקע ביתד (im engen Anschluß an V. 13): וחליתי והייתי כאחד האדם ויהי בישנו ותקח דלילה את שבע מחלפות ראשו ותארג במסכת ותתקע ביתד וג'; die offenbare Verstümmelung des hebräischen Textes erklärt sich höchst einfach daraus, daß ein Abschreiber vom ersten ותתקע ביתד auf das zweite abirrte. Wenn übrigens die LXX ותתקע בי' (eigentlich „und schlägst auf den Nagel, d. h. schlägst den Nagel ein") wiedergeben mit „und mit dem Nagel in die Wand schlägst", so ist „in die Wand" wohl nur zur Verdeutlichung beigefügt, dürfte aber sachlich das Richtige treffen. — 14ᵇ: l. mit LXX יְתַד הָאֶרֶג. — 19ᵃ: nach der durch den Zusammenhang geforderten LA וַיִּגַּשׁ. — 19ᵇ: l. mit LXX Cod. Al. וַיָּחֶל לְעַנּוֹת (MT: und sie fing an, ihn zu schwächen). — 17, 1: der hebräische Text hat hier und V. 4 die Form מִיכָיְהוּ, überall sonst (V. 5 ff. 18, 2 ꝛc.) מִיכָה. — 2: die Worte ויאמר אשיבנו לך ויאמר sind im hebräischen Text an den Schluß von V. 3 geraten und haben dann am Anfang von V. 4 die Wiederholung des Satzes „da gab er seiner Mutter das Geld zurück" nach sich gezogen. — 4: s. o. zu V. 2; in betreff der Form Micha zu V. 1. — 10: der hebräische Text hat am Schluß des Verses noch: „da ging der Levit", wohl verschrieben für das gleich folgende ויואל הלוי und dann irrtümlich stehen geblieben. — 18, 7: l. nach V. 10 וְאֵין מַחְסוֹר כָּל־דָּבָר וג' (vielleicht auch אֲשֶׁר בָּאָרֶץ, wie V. 10); MT höchstens: und es gab niemanden, der etwas schmähte im Lande. — 8 f.: nach der LA der LXX לַאֲחֵיהֶם (oder א'־א'); sodann wohl מָה אַתֶּם מַחְשִׁים. Die LA des MT machte dann die Wiederholung des וַיֹּאמְרוּ an der Spitze von V. 9 nötig. — 16: die Worte מִבְּנֵי דָן stehen im Hebräischen am Ende des Verses und verraten sich dadurch wohl als eine späte und jedenfalls unnötige Zuthat. — 17: die gegebene Übersetzung folgt den LXX, nur daß bei diesen die Worte „und der Priester stand" (ohne den Zusatz „vor dem Thore") erst in V. 18 nach „und sie drangen dort ein in das Haus Michas" eingefügt sind. Dabei ist übrigens fraglich, ob der zweimalige Bericht über die Entwendung der Bilder auf bloßem Schreiberversehen beruht oder ob hier (und dann gleichfalls aus Versehen) die Parallelberichte beide vom Redaktor beibehalten worden sind. Durch die Versuche, einen besseren Einklang herzustellen, kam der Text noch weiter in Verwirrung. — 18: l. mit LXX אֶת־הַפֶּסֶל וְאֶת־הָאֵפוֹד wie V. 17 al. — 20: Beifügung (וְאֶת־הַמַּסֵּכָה) nach LXX. — 30: l. mit Übergehung des erst nachträglich eingefügten („schwebenden") Nun מֹשֶׁה. — 19, 2: die LA ותזנה עליו scheint den griechischen Übersetzern unbekannt zu sein; die LXX drücken aus „sie ging fort von ihm"

oder (Luc. und Cod. Alex.) „sie wurde zornig auf ihn". Letzteres dürfte dem ursprünglichen Text entsprechen, doch ist die Ermittelung desselben noch nicht gelungen. — 3: l. mit LXX Luc. und Cod. Alex. וַיָּבֵא (MT: und sie brachte ihn hinein ꝛc.). — 4: der Zusatz ויביאהו (der sich im MT an die Spitze von V. 3ᵇ verirrt hat und dort notgedrungen in וחב׳ umgesetzt wurde) nach LXX Luc. und Cod. Alex.; bei diesen fehlt dafür allerdings בו ויחזק, doch ist auch dieses sicher ursprünglich, wie das *κατέσχεν* in LXX Vat. etc. beweist. — 9: die in הנה חנות וג׳ vorliegende Parallele zum vorhergehenden Satz fehlt bei den LXX; doch könnte sie immerhin einem Parallelbericht entstammen, von dem auch V. 13, vergl. mit V. 12, eine sichere Spur vorliegt. — 18: l. mit LXX וְאֶל־בֵּיתִי; die LA des MT ließe sich höchstens so erklären, daß der Levit durch das Vorgeben, er sei unterwegs nach dem Heiligtum, den Alten gewinnen will; wahrscheinlich ist sie jedoch so entstanden, daß man das Jod hinter בית als Abkürzung für יהוה las. — 20, 9: die LXX scheinen vor עליה noch נַעֲלֶה gelesen zu haben. Wenn dies ursprünglich, so könnte der Sinn gleichfalls sein: laßt uns gegen sie anrücken mit [bereitgehaltenem] Lose; vielleicht aber auch „auf Grund des [zuvor befragten] Loses". — 10: das in der Übersetzung ausgelassene לְבוֹאָם könnte allenfalls heißen „zur Zeit, wo sie (die nach Speise ausgeschickten) kommen"; einen besseren Sinn gewänne man durch Umdrehung der Worte (לבואם לעשות, damit sie hingehen, um ꝛc.). Eine LA der LXX drückt לַבּוֹאָם aus. 12: l. mit LXX בְּכָל־שָׁבָט. — 33: l. mit LXX Luc. und Cod. Alex. מִמַּעֲרָב לְגָבַע (MT höchstens: von der Blöße [dem baumlosen Platze] von Geba her. — 38: das rätselhafte הֶרֶב ist ohne Zweifel nur Schreibfehler für הארב und nach Beifügung der richtigen Form irrtümlich stehen geblieben. — 48: das ausdrücklich überlieferte מִרוֹם עִיר könnte nur bedeuten „aus der (oder „einer") Stadt der Unversehrtheit", was keinen Sinn giebt. Die LA מְרוֹתִים bessert nichts; der Text ist offenbar stark verstümmelt. Nach Analogie von Ex. 9, 25 al. erwartet man מֵאָדָם וְעַד־בְּהֵמָה „sowohl Menschen, als Vieh". — 21, 11: der von LXX Cod. Vat. gebotene Zusatz ist im Zusammenhang des Berichts unentbehrlich.

Das erste Buch Samuel.*)

1, 1: nach der (auch von LXX nahegelegten) LA צוּפִי; der MT (von R. der Zuphiter) ist grammatisch unmöglich. — 5: l. mit LXX אֶפֶס כִּי (MT nach üblicher, aber unbeweisbarer Deutung: ein Stück „für zwei Personen". — 7: l. mit Syr. תַּעֲשֶׂה und mit LXX עֲלֹתָם. — 9: l. mit LXX אַחֲרֵי אָכְלָם וַתִּתְיַצֵּב לִפְנֵי יהוה. — 15: l. mit LXX קָשַׁת יוֹם (MT: ein hartnäckiges). — 23: nach der LA דְּבָרְךָ mit LXX. — 24: l. mit LXX וּפַר מְשֻׁלָּשׁ. Die Schlußworte des Verses im MT „und der Knabe war jung" können nur aus Elementen des ursprünglichen Textes (וְהַנַּעַר עִמָּהּ) verstümmelt sein, die jetzt in V. 25 fehlen. — 25: l. mit Wellh. nach LXX וַיָּבֹא אִם הַנַּעַר אֶל־עֵלִי וְהַנַּעַר עִמָּהּ. — 28: l. mit LXX חַי für הָיָה und am Schluß וַתִּפְחֲדוּ שָׁם לִפְנֵי יְהוָה. — 2, 1: l. mit LXX בֵּאלֹהָי. — 3: nach der LA der LXX וְאֵל תִּכֵּן עֲלִלוֹת (MT: und von ihm werden Thaten gewogen). — 11: l. mit LXX in unmittelbarem Anschluß an die letzten Worte von 1, 28 einfach וַתֵּלֶךְ (MT „und Elkana ging nach seinem Hause nach Rama"). — 13: l. mit LXX etc. וּמִשְׁפַּט הַכֹּהֵן מֵאֵת הָעָם (MT allenfalls: und die Weise der Priester mit dem Volke). — 14: l. mit LXX etc. לוֹ (MT: „mit ihr" [der Gabel]). — 20: l. mit LXX יָשֵׂם (MT: möge er setzen), sodann mit Wellh. שָׁאֵל für שְׁאוֹל (vergl. 1, 28) und וְתֵלֵךְ für וְהָלְכוּ. — 21: l. mit LXX etc. וַיִּפְקֹד (MT könnte nur heißen: denn J. hatte sich Hannas angenommen) und sodann עוֹד וַתֵּלֶד (ohne וַתַּהַר des

*) In den Emendationen zu dem vielfach gründlich verderbten Text der BB. Samuels beziehen sich die Namen Wellhausen (oder Wellh.) auf dessen „Text der Bücher Samuelis" (Gött. 1871); Klostermann auf dessen „Bücher Samuelis und der Könige" (Nördlingen 1887); Driver auf dessen „notes on the hebrew text of the books of Samuel. Oxford 1890".

TM). — 23: ſtreiche mit LXX את־דבריכם רעים „das ſchlimme Gerücht von euch“ und lies am Schluß יַהְוֶה (כָּל־עַם אֱלֹהִים nach Wellh. aus אלהים verderbt, welches an Stelle von יהוה getreten war). — 25: l. mit Wellh. וְיִפְלְלוּ (MT allenfalls: ſo entſcheidet für ihn). — 27: l. mit LXX נִגְלֹה ohne הֲ (MT könnte nur heißen: „habe ich mich wirklich geoffenbart?“); nach במצרים l. mit LXX עֲבָדִים (MT allenfalls: als ſie in Ägypten zum Hauſe des Pharao gehörten). — 29: „vor mir darbringt“ nach der LA der LXX לְפָנַי für das unerklärliche לְעֵמִּי. — 32: für רַיטִיב, das doch nur von Gott geſagt ſein könnte, wird אֵיטִיב zu leſen ſein; freilich iſt der ganze Text von V. 32 f. in einer Verfaſſung, daß jede Überſetzung nur ein Notbehelf heißen kann. — 33: l. mit LXX עיניו und נַפְשׁוֹ, ſowie am Schluß בְּחֶרֶב אֲנָשִׁים (MT allenfalls: ſollen als Männer ſterben). — 3, 4: l. mit LXX für אֶל־ : שְׁמוּאֵל (MT: rief J. Samuel zu). — 6: Zuſatz nach den LXX. — 13: l. וְהִגַּדְתִּי (MT: und ich will ihm kund thun); in 13b ſtreiche בַּעֲוֹן, welches nur heißen könnte „um der Verſchuldung willen, die er kannte“, und lies mit LXX אֱלֹהִים für לָהֶם (MT nach der üblichen Deutung: „daß ſeine Söhne ſich Fluch zuziehen“). — 15: Zuſatz (וַיַּשְׁכֵּם בַּבֹּקֶר) nach LXX. — 4, 2: „ward ungleich“ nach der vermutlichen LA der LXX וַתֵּט (eigentlich „er neigte ſich“ auf die eine Seite); für וַיִּכּוּ l. mit LXX etc. וַיַּכֵּהוּ. — 4: l. mit LXX וּשְׁנֵי ohne שָׁם; MT: und dort befanden ſich bei der Lade u. ſ. w. (im Hinblick auf 1, 3, wo im jetzigen Zuſammenhang der Söhne Elis bereits Erwähnung gethan iſt). — 7: l. mit LXX noch אֱלֹהִים nach אֱלֹהִים. — 8: nach der LA וּבַהֲרֶב (Wellh.); MT: in der Steppe. — 13: l. mit LXX לְיַד הַמַּצָּפָה הַדֶּרֶךְ. — 18: nach der LA (Wellh.) בְּיַד הַשַּׁעַר; möglich wäre auch als urſprünglich LA בְּצַד הַשַּׁ „durch das Thor“. — 5, 3: ergänze mit LXX nach ממחרת noch: וַיָּבֹאוּ בֵית דָּגוֹן וַיִּרְאוּ und lies mit Wellh. (nach LXX) für לסכיו entweder עַל־פָּנָיו oder לְאַפָּיו; ebenſo in V. 4. — 4: Wellh. vermutet, daß דָּגוֹ „ſein Fiſch“, d. h. der in einen Fiſchleib auslaufende untere Teil des Dagonbildes, für דָּגוֹן zu leſen ſei; doch iſt nicht ſicher erwieſen, daß Dagon „Fiſchgott“ bedeutet. — 6, 4: l. mit LXX לָכֶם (MT: ſie alle). — 13: l. mit LXX לִקְרָאתוֹ (eigentlich „ihr entgegen“); MT: [ſie] zu ſehen. — 17: nach der LA עפלי (wie V. 4 al.), wofür טחרי, wie anderwärts im Qere, als ein minder anſtößiges Wort in den Text geſetzt zu ſein ſcheint. — 18: l. mit Wellh. u. a. ſtatt des ſinnloſen „und bis zur großen Abel“ עַד הָאֶבֶן הג' (אבן ſtatt אבל bieten auch die LXX). — 19: die Überſetzung folgt den LXX und ſetzt mit Wellh. als hebräiſche Vorlage voraus: וְלֹא נָקוּ בְּנֵי וְכָנְיָהוּ, ſowie בָּהֶם (eigentlich „unter ihnen“) für בָּעָם. Der MT will die den Söhnen J.'s widerfahrene Strafe auf alle Bewohner von Bethſemes ausdehnen; daher die Wiederholung des יַךְ an der Spitze des Satzes und die offenbare Gloſſe „50 000 Mann“ neben „70 Mann“. — 7, 2: nach der vermutlichen LA der LXX וַיִּסְפְּדוּ (oder וַיִּסְכּוּ; Wellh. וַיִּסְפֵּד); MT: und ſie wehklagten ... hinter Jahwe drein. Dies könnte heißen: „ſie wehklagten der [Jahwes Gegenwart verbürgenden] Lade nach.“ Dann müßten aber dieſe Worte urſprünglich viel früher geſtanden haben. — 12: l. mit LXX הַיְשָׁנָה (MT: und dem [Fels-]Zahn). — 8, 16: l. mit Wellh. nach LXX בְּחוּרֵיכֶם (MT: eure Jünglinge). — 9, 1: nach der LA (Wellh.) מִגִּבְעַת בן־י'. — 4: nach der LA וַיַּצְבְּרוּ; ebenſo gegen Ende des Verſes. — 12: l. mit Wellh. nach LXX לְפָנֶיכֶם עָתָּה כִּי־הַיּוֹם. — 14: l. mit LXX בְּתוֹךְ הַשַּׁעַר. — 16: l. mit LXX אֶת־עָנְיִ עַמִּי. — 21: nach der LA שִׁבְטִי (oder שִׁבְטִם Wellh. Driver) ſtatt des unmöglichen Plural. — 25: l. mit LXX וַיְרַבֵּרוּ לִשְׁאוּל (MT: redete er mit S.). — 26: l. וַיִּשְׁכַּב (als Abſchluß von V. 25; MT: und ſie brachen früh auf). — 27: Der hebräiſche Text fügt noch bei „da ging er voraus“. Dieſes וַיַּעֲבֹר unterbricht in ſtörender Weiſe die Rede Samuels und iſt mit LXX zu ſtreichen. — 10, 1: Zuſatz nach LXX; der Ausfall im hebräiſchen Text rührt ſichtlich daher, daß ein Abſchreiber vom erſten מָשַׁחֲךָ gleich auf das zweite abirrte. — 5: l. nach 13, 3 und LXX נְצִיב; nach anderen bedeutet dies „Wachtpoſten“ oder „Befehlshaber“. — 13: nach der LA (Wellh.) הַבָּמָה; MT: auf die [Opfer-]Höhe. — 19: l. mit LXX לֹא (MT: „ihr ſprecht

zu ihm" oder „in Bezug auf ihn"; das folgende כִּי würde dann nur zur Einführung der direkten Rede dienen). — 21: Wie die LXX zeigen, iſt im hebräiſchen Text nach הַמַּטָּרִי ausgefallen: וַיִּקְרַב אֶת־מִשְׁפַּחַת הַמַּטָּרִי לַגְּבָרִים. — 22: l. mit LXX הָאִישׁ und ſtreiche עוֹד (MT: iſt noch jemand hierher gekommen?). — 26: l. mit LXX גְּבַעַת־הח׳ (MT allenfalls: es geleitete ihn das Heer). — 27: l. am Schluſſe des Verſes mit LXX וַיְהִי כְּמַחֲרִישׁ und ziehe dieſe Worte zum Anfang des folgenden Kapitels; MT: und er war wie ein ſchweigender. — **11**, 9: l. mit LXX וַיֹּאמֶר. — **12**, 3: l. mit LXX וְנַעֲלַיִם עֲנִי בִי; MT allenfalls „und verhüllte meine Augen damit". — 6: ergänze nach den LXX עֵד vor יהוה. — 7: ergänze mit Driver nach den LXX vor אֵת noch וְאַגִּידָה לָכֶם. — 8: ergänze mit Driver nach den LXX vor ויזעקו und lies mit LXX וַיַּשִׁיבוּם für וַיַּעֲנוּם מְצָרִים. — 9: nach den LXX iſt וָבִין מֶלֶךְ vor חָצוֹר ausgefallen. — 11: nach den LXX iſt בָּרָק für בֶּדָן zu leſen, welch' letzterer Name nirgends im Richterbuche vorkommt. Daß בדן aus עַבְדֹּן verſtümmelt, iſt deshalb unwahrſcheinlich, weil von letzterem Richt. 12, 13 f. gar keine Waffenthat berichtet wird. — 13: אשר שאלתם „den ihr gefordert habt", offenbar nur ſtörende Parallele zum vorhergehenden Relativſatz, iſt mit LXX zu ſtreichen. — 15: l. mit LXX וּבַמַּלְכְּכֶם (MT: und wider eure Väter). — 21: כִּי iſt mit LXX zu ſtreichen und תסורו gegen die Accente eng mit dem folgenden zu verbinden. — **13**, 1: daß Saul nur zwei Jahre regiert haben ſollte, iſt eben ſo wenig denkbar, wie daß er einjährig zur Regierung kam. Entweder ſind beide Male die betreffenden Zahlen ausgefallen oder (Wellh.) von Haus aus zu nachträglicher Ausfüllung offen gelaſſen worden. In letzterem Falle wäre anzunehmen, daß שתים erſt nachträglich eindrang, und in beiden Fällen, daß für שנים (welches nur nach Zahlen unter 10 ſtehen konnte), urſprünglich שנה geſchrieben war. — 2: l. mit LXX אִישׁ nach אלפים. — 3: die drei Worte, die jetzt im hebräiſchen Text am Ende des Verſes ſtehen, lauteten nach den LXX לֵאמֹר פָּשְׁעוּ הָעִבְרִים. Für die Richtigkeit dieſer LA ſpricht, daß der Name „Hebräer" anderwärts nur im Munde von Ausländern (oder im Geſpräch mit ſolchen) erſcheint. Dann müſſen aber die Worte hinter פְּלִשְׁתִּים eingefügt werden, wie in der Überſetzung geſchehen iſt. Übrigens deutet ſowohl die Einfügung an falſcher Stelle, als die ungewöhnliche Wendung וישמעו הם׳ לאמר auf eine erſt nachträglich hinzugefügte Gloſſe. — 5: l. mit LXX Luc. [אַלְפַּיִם] שְׁלֹשֶׁת (MT: 30 000). — 6: הָעָם dürfte mit LXX zu ſtreichen ſein; für חוחים l. mit Ewald nach 14, 11 חוֹרִים. — 7: nach der Emendation Wellh.s וַיַּעַבְרוּ מַעְבְּרוֹת הַיַּרְדֵּן (Wellh. ועברו); MT: und Hebräer hatten den Jordan überſchritten ꝛc. — Am Schluß des Verſes l. mit LXX מֵאֲחָרָיו (MT: zitterten hinter ihm drein). — 8: l. mit LXX אָמַר nach אֲשֶׁר. — 15: durch Abirren von den Worten מִן־הַגִּלְגָּל auf die bald darauf folgenden gleichen Worte iſt im MT ein Ausfall entſtanden, und zwar wird mit Driver nach den LXX zu ergänzen ſein: וַיֵּלֶךְ לְדַרְכּוֹ וַיֶּתֶר הָעָם עָלָה אַחֲרֵי שָׁאוּל לִקְרַאת עַם־הַמִּלְחָמָה מִן־הַגִּלְגָּל וג׳. — 18: l. mit LXX הַגֶּבַע; MT „nach der Grenze", wozu jedoch das folgende nicht paßt. — 20: l. mit LXX דְּבָנוֹ; im MT iſt irrtümlich das erſte der aufgezählten Inſtrumente nochmals wiederholt. — **14**, 7: l. mit LXX כָּל־אֲשֶׁר לְבָבְךָ נָטָה לוֹ (MT: thue alles, was in deinem Sinn; neige dich [darnach?]) und füge am Schluſſe des Verſes mit LXX לְבָבִי hinzu (MT: ich werde mit dir ſein gemäß deinem Willen). — 13: l. mit Wellh. nach den LXX וַיִּפְּלוּ ſtatt וַיִּפֹּל („und ſie fielen"), ſowie וַיַּהֲם nach יוֹנָתָן. — 14: mit dem MT der zweiten Vershälfte („wie in der Hälfte einer Furchenſtrecke ein Joch Feldes"?) iſt nichts anzufangen; höchſtwahrſcheinlich ſind die Worte mit Wellh. als Verſtümmelung einer Gloſſe zu betrachten, die urſprünglich zu V. 13 gehörte und auf deren genaueren Wortlaut noch das *ἐν βολίσιν καὶ κόχλαξιν* der LXX („mit Pfeilen und Feldſteinen") hinweiſt. — 16: l. mit LXX וְהִנֵּה הַמַּחֲנֶה נָמוֹג וְהָלֹם וָהָלֹם (MT „und ſiehe die Menge wogte und ging und hierher"). — 18: l. mit LXX כִּי הוּא הָיָה נֹשֵׂא הָאֵפוֹד בַּיּוֹם für אֲרוֹן הָאֱלֹהִים und ſodann (vergl. Driver): הַהוּא לִפְנֵי בְּנֵי י׳. Der MT („bringe die Lade Gottes"; V. 19ᵇ „denn es war die Lade Gottes

damals und die Israeliten“ iſt ſchon an ſich ſinnlos) ſcheitert an der beſtimmten Angabe 1 Sam. 7, 2 und 2 Sam. 6, 2 ff. — 21: l. mit LXX סָבְבוּ (eigentlich „wendeten“); im MT iſt ו irrtümlich zum Folgenden gezogen. — 24: l. mit Wellh. nach den LXX in V. 24ᵃ ſtatt des MT („und die Männer von Israel drängten ſich damals“?): וְגַם כָּל־הָעָם הָיָה עִם שָׁאוּל כַּעֲשֶׂרֶת אֲלָפִים אִישׁ וַתְּהִי הַמִּלְחָמָה נָפְצָה בְּהַר אֶפְרָיִם: וְשָׁאוּל שָׁנָה שְׁנָה גְדֹלָה בַּיּוֹם הַהוּא. — 25: l. mit Wellh. auf Grund des reſtaurierten LXX-Textes: וְיַעַר הָיָה עַל־פְּנֵי הַשָּׂדֶה; zur Entſtehung des jetzigen MT („und das ganze Land kam in den Wald und es war Honig auf dem Blachfelde“) iſt Wellh. zu vergleichen. — 26: l. mit Wellh. nach LXX וְהַלַּךְ דְּבַשׁ (MT nach üblicher Deutung „ein Honigſtrom“) und mit Kloſtermann מֹשִׁיב für משׁיג. — 29: l. mit LXX רְאֵה (MT „ſehet doch“). — 30: l. mit Wellh. הַמָּצָא. — 33: l. mit LXX הָלֹם (MT „jetzt“). — 34: l. mit LXX אֲשֶׁר für שׁוֹרוֹ und ſtreiche (mit LXX) הַלַּיְלָה. — 38: l. mit Thenius בְּמִי („durch wen“); MT „wodurch“. — 39: l. mit Wellh. יֵעָשֶׂה. — 40: der MT könnte nur überſetzt werden: da ſprach Saul zu Jahwe, dem Gotte Israels: Gieb [ſchaffe] einen Unſträflichen“. Aus den LXX ergiebt ſich jedoch, daß im MT durch Abirren von ישׂראל auf ein ſpäter folgendes ישׂראל ziemlich viel ausgefallen und der urſprüngliche Text auch ſonſt beſchädigt iſt. Unſere Überſetzung folgt der Reſtaurierung des Textes bei Driver (zum Teil nach dem Vorgang Wellhauſens): וַיֹּאמֶר שָׁאוּל יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לָמָּה לֹא עָנִיתָ אֶת־עַבְדְּךָ הַיּוֹם אִם יֶשׁ־בִּי אוֹ בִּי־הוֹנָתָן בְּנִי הֶעָוֹן הַזֶּה יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הָבָה אוּרִים וְאִם יֵעָנוּ בַעֲמֶךָ יִשְׂרָאֵל הָבָה תֻמִּים. Über die Urim und Tummim als Gegenſtände zum Behuf des heiligen Loſes vgl. Ex. 28, 30; nach unſerer Stelle bedeutete das Herauskommen der Urim ein ja! das der Tummim ein nein! — 44: l. mit LXX לִי nach ימיתנּי. — 47: l. mit LXX וּבְמֶלֶךְ (MT gegen die Könige), ſodann יִרְשַׁע; MT könnte nur heißen „verdammte er [ſprach er ſchuldig]“. — 49: l. mit Wellh. יִשְׁיוּ (für אִישְׁהוּ, d. i. אִשְׁתּוֹ Mann Jahwes, wofür 1 Chr. 8, 33 [in gleicher Bedeutung] אִישְׁבַּעַל. — 15, 3: wie die LXX zeigen, iſt תּוֹ וְהַחֲרַמְתֶּם aus (אֶת) וְ — entſtanden. — 4: nach der LA טְלָאִם (Driver), entſprechend עָלֶם Joſ. 15, 24. — 6: nach der LA קֵינִי (Wellh.), da bei קֵינִי der Art. ſtehen müßte. — 7: l. ſtatt des hier unmöglichen Havila mit Wellh. חֲלָם (V. 4) und vergl. 27, 8. — 9: nach der LA וַיַּשְׁמִנִּים וְהַכָּרִים (MT: und [verſchonten] die Tiere des zweiten Wurfs [?] und die Lämmer); in 9ᵇ l. mit Wellh. נִבְזָה וְנִמְאָסָה. — 11: nach der LA וַיֵּצֵר (Driver); MT: „da wurde Samuel zornig“. — 12: l. mit LXX הֻצִיב. — 18: l. mit LXX etc. בַּלּוֹתָךְ (MT: bis ſie ſie vernichtet haben). — 16, 7: ergänze mit LXX nach dem erſten האדם noch: יִרְאֶה הָאֱלֹהִים. — 11: l. mit Weir (bei Driver) nach der wahrſcheinlichen LA der LXX נָסַב für נָסָב. — 16: l. mit LXX וּבַקְּשׁוּ; übrigens leſen die LXX vorher und wahrſcheinlich richtiger, als der MT: יֹאמְרוּ־נָא עֲבָדֶיךָ לְפָנֶיךָ „möchten doch deine Knechte vor dir reden dürfen“. — 20: nach der LA עֲשָׂרָה für חֲמוֹר („einen Eſel mit Brot“); vergl. Wellh. zur Stelle. — 17, 4: l. mit LXX (wie V. 8 u. a.) מִמַּעַרְכוֹת (MT „aus den Lagern“). — 6: l. mit Wellh. מְצָחוֹת ſtatt des Singulars). — 8: l. mit Driver בְּחָרוּ. — 12: l. mit LXX Luc. und dem Syr. בָּשָׁנִים und vergl. Gen. 24, 1. — 20: l. mit Wellh. יֵצֵא (ohne Art.). — 32: l. mit LXX אֲדֹנִי für אָדָם (MT: es entfalle keinem der Mut). — 34: nach der LA וְהַדֹּב (MT allenfalls „und zwar mit einem Bären“). — 39: l. mit LXX וַיֵּלֶךְ (MT „er unternahm es“), ſodann mit LXX וַיָּסֵרוּ (eigentlich „da entfernten ſie ſie [die Kleider u. ſ. w.] von ihm); MT: da entfernte ſie David von ſich. — 46: l. nach LXX פִּגְרֵךְ וּפִגְרֵי. — 52: l. mit LXX גַּת für גַּיְא (bis ins Thal). — 18, 3: ſtreiche mit Wellh. וְדָוִד; das Folgende zeigt, daß urſprünglich nur Jonathan Subjekt zu ויכרת war. — 6: l. mit Wellh. nach den LXX וַתֵּצֶאנָה הַמְּחֹלְלוֹת לְקָרְאת דָּוִד (MT: da ſchritten Frauen ... heraus, um zu ſingen und die Reigentänze dem König Saul entgegen u. ſ. w.). — 7: ſtreiche mit LXX המשׂחקות („die tanzenden“). — 8: nach den LXX שָׁאוּל בְּעֵינַי; in 8ᵇ l. mit LXX הֻרְבּוֹת. — 11: l. mit Wellh. ɔc. וַיִּשְׁלֹ. — 14: l. mit Driver nach ſtehendem Sprachgebrauch בְּכָל־יִ.

18: l. mit Wellh. ꝛc. חַיִּי (MT „mein Leben“). — 27: l. mit LXX מְאָה אִישׁ (MT: 200), ſodann וַיְמַלְּאֵם (MT: „und ſie“ [oder „man“]. — 28: l. mit LXX וְכִי כָל־יִשְׂרָאֵל (MT: und Michal, die Tochter Sauls, liebte ihn). — 19, 2: l. mit LXX in umgekehrter Reihenfolge ונחבאת ויש׳ ב׳. — 4: nach der LA וְכָל־מ׳. — 9: l. mit LXX אֱלֹהִים (nach dem רוח י׳ das MT wäre הָרָעָה zu erwarten); am Schluß des Verſes l. nach LXX (welche בְּיָדָו ausdrücken) בְּיָדוֹ. — 10: l. mit LXX וַיִּדְחֵי בל׳ ה׳ (MT: er entkam in ſelbiger Nacht). — 11: l. mit LXX לַהֲמִיתוֹ (ohne וְ). — 18: füge am Schluſſe des Verſes mit LXX בָּרָמָה bei. — 20: l. mit LXX וַיִּרְאוּ (MT: „als er [?] erblickte“). — 22: l. mit LXX עַד־בּוֹר הַגֹּרֶן א׳ בַּשִּׂפִי (MT: bis zum großen Brunnen [doch wäre dann הבור zu erwarten], der bei Secho [?] liegt). — 23: l. mit LXX מִשָּׁם. — 20, 3: l. mit LXX וַיִּשָּׁבַע (MT: da ſchwur David nochmals). — 4: l. mit LXX תֹּאמַר (MT: was du ſagſt). — 5: l. mit LXX יָשֹׁב לֹא אֶשֵּׁב und ſtreiche ſodann mit LXX הַשְּׁלִשִׁית als ſprachlich unmögliche Gloſſe. — 8: l. mit LXX עִם־עַבְדֶּךָ. — 12: nach der auch vom Syrer vorausgeſetzten Lesart עַד יהוה; dagegen iſt הַשְּׁלִשִׁית auch hier (wie V. 5) als eine auf die Angabe V. 19 zielende, aber ſprachlich unerklärliche Gloſſe zu ſtreichen. — 13: l. mit Wellh. unter Vergleichung von 2 Sam. 11, 25 וַיִּיטַב für וַיִּטַב. — 16: l. mit Wellh. ꝛc. auf Grund der LXX (Cod. Alex., vergl. auch LXX Luc.): וַיִּכְרֹת שָׁם יְהוֹנָתָן מֵעִם־בֵּית דָּוִד. Der MT: „da ſchloß Jonathan mit dem Hauſe Davids [ein Abkommen]“ giebt ſich ſchon dadurch als Verſtümmelung des urſprünglichen Textes zu erkennen, daß ſich in 16ᵇ die Rede Jonathans noch weiter fortſetzt. — 17: l. mit LXX לְהִשָּׁבֵעַ לְדָוִד (MT: da ließ J. David nochmals ſchwören). — 19: l. mit LXX תִּרֵד für תִּפָּקֵד („wirſt“ oder „magſt du herabkommen“, wozu jedoch מָצוֹר nicht paßt); am Ende des Verſes lies mit Wellh. und Driver gleichfalls nach LXX אֶצֶל הָאַרְגֵּב הַלָּז. Im MT („neben dem Steine, dem ...?“) iſt הָאָזֶל ganz unverſtändlich. — 20: l. mit Wellh. und Driver nach LXX [צוּדָה ?] אֲשַׁלֵּשׁ בַּחִצִּים צִדָּה. — 21 und 22 l. für הַחִצִּים dreimal den Singular הַחִצִּי, der in V. 21 ausdrücklich durch אֲחַוִּי gefordert wird und ſich V. 36 ff. richtig erhalten hat. — Für וָבֹאָה l. in V. 21 mit Driver וּבֹאָה (MT: bringe ihn und komme!). — 25: l. mit LXX וַיֵּרֶד; gemeint iſt, daß Jonathan auf der freien Seite des Tiſches Saul gegenüber ſaß, während der Platz Abner gegenüber leer blieb. — 26: l. mit LXX לֹא טָהֵר. — 27: ſtreiche mit Wellh. ꝛc. הַמָּחֳרָת הַשֵּׁנִי als Überreſt von בַּיּוֹם הַשׁ׳, welches die LXX (als Parallele zu ממחרת הח׳) bieten. — 29: nach der LA der LXX וַיְצַוֵּנִי לִי אַחַי; MT: und er hat es mir anbefohlen, mein Bruder [„mein eigner Bruder“ u. ſ. w.?]. — 30: neben der in der Anm. mitgeteilten Deutung de Lagardes verdient noch der Vorſchlag Wellh.'s Beachtung, בֶּן־נַעֲרַת הַמּ׳ („Sohn einer abtrünnigen Dirne“; d. h. einer entlaufenen Sklavin) zu leſen. So die LXX, nur daß dieſe den Plural ausdrücken. — 30: l. mit LXX חֲבֵר (Genoſſe); MT: daß du erwählend biſt (worauf jedoch בְּ ſtatt לְ folgen müßte). — 33: l. mit LXX כִּי כָלְתָה (ohne הֵיא; der MT würde bedeuten „daß es ein Garaus ſei“). — 36: l. wie gleich darnach und wie V. 21 f. (ſ. o.) הַחִצִּי (MT „die Pfeile“). — 38: l. mit LXX u. ſ. w. וַיָּבֹא (MT „und kam zu ſ. H.“). — 41: l. wie V. 19 (ſ. o.) הָאַרְגֵּב; am Ende des Verſes haben die LXX דָּוִד (welches ſchon durch ſeine Stellung verdächtig iſt) nicht, ſondern drücken aus „bis zur völligen Vollendung“ [aufs äußerſte]. Wellh. vermutet daher als urſprünglichen Text עַד־הַגְמֵל. — 42: Streiche mit Wellh. לֵאמֹר als irrtümliches Einſchiebſel. — 21, 3: l. mit Wellh. und Driver nach den LXX יוֹצַדְתִּי; die LA des MT hat nach der üblichen Erklärung die gleiche Bedeutung. — 4: l. mit LXX Luc. (auch LXX Cod. Alex.) אִם (MT: „was haſt du im Beſitz?“ wozu jedoch das Folgende nicht paßt). — 5: Streiche mit Driver אַךְ als Verſchreibung von חֹל. — 6: l. mit LXX etc. יְקֻדָּשׁ. — 7: l. mit Wellh. הַמִּסְכָּר ſtatt des (durch Herüberziehung des folgenden מ entſtandenen) Plurals, zu dem הַנֶּעֱקָרוֹ nicht paßt. — 8: l. mit Grätz הָרֹעִים (MT: der Hirten). — 9: l. mit Wellh. nach den LXX רְאֵה הֵיֵשׁ פֹּה (MT vielleicht: und wenn dir hier u. ſ. w. zur Hand iſt [ſo gieb es mir]. — 14: l. für וַיַּשְׁמֵּ („und

er verſtellte ihn") וַיְשַׁנֶּהּ, für וַיָּחָו („und er kritzelte") mit LXX וַיָּחֶת. — 22, 1: l. nach V. 4 מִצוּדַת oder (mit Wellh.) מְצָדַת; MT: in die Höhle. — 3: l. mit Vulg. Syr. יֵשֵׁב oder יֵשְׁבוּ (MT: möchte mein Vater ꝛc. ausziehen dürfen). — 7: l. mit LXX יְכַלְּכֶם. — 8: l. mit Grätz, Kloſtermann ꝛc. nach den LXX חָמַל (MT: daß niemand von euch erkrankte um meinetwillen); für אֹרֵב (Hinterhalt) l. mit LXX אָרֵב. Ebenſo V. 13. — 14: l. mit LXX שָׂר עַל־. — 15: l. mit LXX וּבכל. — 22: l. mit Thenius ꝛc. חַבְתִּי. — 23, 6: ſtreiche mit Wellh. קְעִילָה; obſchon vielleicht Überreſt eines anderen Satzes (LXX: er war mit David nach K. hinabgezogen, indem er den Ephod mit ſich führte), iſt es doch im jetzigen MT unmöglich. — 7: l. entweder mit LXX מָכַר (hat verkauft) oder mit Krochmal nach Jos. 19, 4 סִכַּר; das נִכַּר des MT (hat verleugnet?) giebt keinen irgend befriedigenden Sinn. — 15: l. mit Ewald ꝛc. וַיַּרְא (MT: als er ſah). — 22: nach der durch die LXX nahegelegten LA מְהֵרָה für מִי רָאָהוּ שָׁ („wer ihn dort geſehen hat"); Thenius und Wellh. דַּמְהֵרָה (ſein ſchneller Fuß). — 25: l. mit LXX לְבַקְּשׁוֹ, ſowie וַיֵּשֶׁב für וַיָּשֶׁב (und er blieb). — 26: Zuſatz (וַאֲנָשִׁיו) nach den LXX. — 24, 6: l. mit LXX etc. אֶת־בְּנַת הַמְּעִיל. — 11: nach der LA וַיֹּאמֶר (eigentlich: da ſprach man); die LXX drücken aus וָאֵמָאֵן „da weigerte ich mich". — Für וַתָּחָס l. mit LXX וָאָחֹס. — 19: nach der LA Kloſtermanns וְהִגְּדַלְתָּ (MT: du haſt kund gethan); in 19ᵇ ſtreiche das irrtümlich wiederholte אֵת vor אֲשֶׁר. — 25, 1: l. mit LXX מִדְבַּר מָעוֹן. — 6: nach der LA לְאָחַי, obſchon ſich dieſelbe höchſtens durch das fratribus meis (לְאֶחָי) des Hieron. ſtützen läßt. — 11: l. mit LXX יֵינִי (MT: mein Waſſer). — 14: ſtreiche mit LXX נַעַר (ein Diener) vor אֶחָד. — 22: ſtreiche mit den LXX das widerſinnige אוֹיְבֵי (den Feinden Davids) und lies einfach לְדָוִד. — 23: l. mit Wellh. לִפְנֵי דָוִד. — 27: l. nach V. 35 הֵבִיאָה. — 29: l. mit Wellh. ꝛc. וָקָם (MT könnte nur heißen: da erhob ſich). — 31: לֵב לַאדֹנִי wird mit Wellh. zu ſtreichen ſein; לֵב als Verſchreibung aus לְךָ und לַאדֹנִי als Verbeſſerung des urſprünglichen לְךָ (MT allenfalls: zu einem Fallſtrick des Herzens für meinen Herrn); ſtreiche ferner mit LXX וְ vor לִשְׁפֹּךְ und ergänze mit LXX (nach V. 26) יַד vor אֲדֹנִי. — 26, 16: l., wie der Zuſammenhang erfordert, וְאַי für וְאֵת־. — 20: l. mit LXX פַּסֵּחַ; MT: „einen einzelnen Floh", obſchon dieſe LA abgeſehen von dem ganz unpaſſenden Vergleich mit der Rebhuhnjagd ſchon durch das vorangehende אֶת־ ausgeſchloſſen wird. — 23: l. mit Wellh. ꝛc. בְּיָדִי. — 27, 1: l. mit LXX כִּי אִם. — 3: l. mit LXX nach 30, 5. 2 Sam. 2, 2 דַּכַּרְמְלִי. — 8: l. für das unmögliche מֵעוֹלָם (von uralters her) mit einigen Handſchriften der LXX מִשָּׁלֹם. — 10: für das unmögliche אַל wird mit LXX אֶל־מִי (gegen wen) oder beſſer mit dem Targum אָן (eigentlich „wohin") zu leſen ſein. — 28, 2: l. mit LXX עַתָּה (MT allenfalls: du ſelbſt wirſt erfahren). — 3: ſtreiche mit LXX וּ vor בְּעִירוֹ. — 16: die Überſetzung folgt der LA צָרֶךָ; doch iſt vielleicht mit den LXX עִם־רֵעֶךָ („und er war mit deinem Nächſten", d. h. natürlich mit David, zu leſen. — 17: l. mit LXX לְךָ; das לוֹ (ihm) des MT hätte nur einen Sinn, wenn am Schluß von V. 16 (ſ. o.) עִם־דָּוִד voranging. — 19: l. mit LXX אַתָּה וּבֵיתְךָ שִׁמְךָ נִסְלִים מָחָר; der vorhergehende kleingedruckte Satz iſt offenbar eine an falſche Stelle geratene Parallele zum dritten Satze des Verſes (Wellh.). — 20: l. mit Wellh. (nach einem Fingerzeig der LXX) וַיִּבָּהֵל שָׁאוּל. — 23: Für וירצו wird nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch וַיִּמְצְאוּ zu leſen ſein. — 29, 3: l. mit Wellh. (deſſen Vermutung in der Hauptſache durch LXX Luc. beſtätigt wird) זֶה יָמִים שְׁנַיִם; MT: „ſchon ein Jahr oder ſchon Jahre". — Nach נָפַלוֹ ergänze mit LXX אֵלַי oder עָלַי. — 10: ergänze mit LXX אַתָּה vor וַעֲבָדֶיךָ, ſodann mit Wellh. und Driver (gleichfalls nach den LXX): וַהֲלַכְתֶּם אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הִפְקַדְתִּי אֶתְכֶם שָׁם וּדְבַר בְּלִיַּעַל אַל־תָּשֶׂם בִּלְבָבְךָ כִּי טוֹב אַתָּה לָעָנִי. Der Ausfall entſtand durch Abirren von כִּי טוֹב אַתָּה auf die bald darauf folgenden gleichen Worte. — 30, 2: l. mit LXX וְאֶת־כָּל־ vor אֲשֶׁר בָּהּ. — 17: nach der Vermutung Wellh.'s: לְמָחֳרָתָם; der MT („bis zu ihrem folgenden Tage"?) giebt keinen befriedigenden Sinn. — 19: l. mit LXX וּמִשָּׁלָל vor וְעַד־בָּנִים. — 20: ſtreiche

mit LXX דָּוִד und lies mit Hier. לְסָנֵי הַמ׳ הַהוּא für לְסָנֵי; endlich iſt für וַיַּקַּח und נֶהֱגוּ mit Wellh. וַיַּקְחוּ und וַיְנַהֲגוּ herzuſtellen (MT: „da nahm David alle Schafe und Rinder, welche ſie vor jener Herde hergetrieben hatten, und ſprachen ꝛc.“ ??). — 21: l. mit LXX וַיִּשְׁאֲלוּ. — 23: l. mit Wellh. nach LXX אַחֲרֵי אֲשֶׁר (MT: „meine Brüder!“; das folgende אשר את ſchwebt jedoch nach אחי in der Luft. — 27: l. nach Joſ. 19, 4 בְּבְתוּל, ſodann בְּרָמַת. — 28: l. mit Wellh. nach der urſprünglichen Lesart von Joſ. 15, 22 עַרְעָרָה. — 29: l. mit LXX בְּכַרְמֶל. — 30: der korrekte MT fordert בְּבוֹר ע׳. — **31**, 1: l. mit dem Paralleltext 1 Chr. 10, 1: נִלְחֲמוּ. — 3: l. mit Driver בק׳ אֲנָשִׁים הַמ׳ (eigentlich: Leute [und zwar] ſolche, die mit dem Bogen ſchoſſen; 1 Chr. 10, 3 iſt אנשים ganz geſtrichen. — 4: Streiche mit 1 Chr. 10, 4 יִרְקָרֻנִי (und mich durchbohren). — 6: ſtreiche mit LXX גַּם כָּל־אֲנָשָׁיו als ſpätere Zuthat. — 7: Nach 1 Chr. 10, 7 wird אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן gleichfalls als ſpätere Zuthat zu ſtreichen ſein; für הָעֲרִים l. mit 1 Chr. 10, 7 עָרֵיהֶם. — 9: l. mit Thenius וַיְשַׁלְּחוּ. Das Piel des MT würde die Rüſtung Sauls zum Objekt haben; für בֵּית l. mit 1 Chr. 10, 9 und LXX אֶת־. — 10: l. mit Driver ꝛc. עַשְׁתָּרֹת ſtatt des hier unmöglichen Plurals, und mit de Lagarde ꝛc. הִתְקִעוּ für תָּקְעוּ („ſie nagelten an“).

Das zweite Buch Samuel.

1, 1: l. mit !Wellh. עֲמָלֵק oder הָעֲמָלֵקִי. — 6: nach der ſcharfſinnigen Vermutung Wellh.s iſt בַּעֲלֵי קָשֶׁת, welches vor הפרשים unmöglich iſt, Überbleibſel der Zuthat וּבַעֲלֵי קָשֶׁת „und Bogenſchützen“; das zugehörige קשת iſt an den Schluß von V. 18ᵃ geraten, wo es jetzt völlig in der Luft ſchwebt. — 18: vergl. in betreff des überſchüſſigen קשת oben zu V. 6. — 21: nach der Konjektur Kloſtermanns שְׂדוֹת רְמִיָּה; der MT („und Gefilde der Hebeopfer“) iſt zweifellos verderbt. Für משיח l. mit Wellh. ꝛc. מָשׁוּחַ. — **2**, 4: אֲשֶׁר ſtand wohl urſprünglich nach לֵאמֹר (Driver), vergl. 1, 4, und iſt dann (wie כִּי, welches häufig ſo ſteht) im Deutſchen nicht zu überſetzen. — 6: l. mit Wellh. תַּחַת für das beziehungsloſe הַזֹּאת. — 8: (und öfter in dieſem und den folgenden Kapiteln) iſt אִישׁ־בֹּשֶׁת (Mann der Schande) eine abſichtliche Verſtümmelung für den 1 Chr. 8, 33 u. a. richtig überlieferten Namen אֶשְׁבַּעַל (Mann Baals). Obſchon בעל in letzterem Namen auch nichts anderes, als eine Bezeichnung Jahwes ſein ſoll, drang doch in den letzten Jahrhunderten vor Chr. die Gewohnheit durch, für בעל überall das Schimpfwort בֹּשֶׁת auszuſprechen, und teilweiſe fand dies auch im geſchriebenen Texte Eingang. — 9: nach der LA Köhlers ꝛc. הָאֲשֵׁרִי. — 13: l. mit LXX nach יצאו noch מֵחֶבְרוֹן. — 15: ſtreiche mit LXX ו vor לְאִישׁ־ב׳. — 16: l. mit LXX יָדוֹ [אֶת־] nach אִישׁ und für חַלְקַת הצ׳ (Feld der Schwertſchneiden?) gleichfalls mit LXX ח׳ הַצָּרִים oder (Driver) הַצֹּרְרִים, d. i. eigentlich „der nachſtellenden“. — 23: l. mit Kloſtermann für באחרי החנית (d. i. nach üblicher, aber kaum möglicher Deutung „mit dem hinteren Ende des Lanzenſchafts) אֲחֹרַנִּית. — 24: die Überſetzung folgt der Emendation Wellh.s אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הַדֶּרֶךְ (MT nach üblicher Deutung: welches öſtlich von Giah liegt, am Wege nach der Wüſte Gibeon). — 25: ſtatt des MT („auf einem Hügel“) wird wie V. 24 גִּבְעַת אַמָּה zu leſen ſein. Die betreffende Örtlichkeit iſt allerdings ſonſt unbekannt. — 27: l. mit LXX חַי יהוה. — 31: l. mit LXX מֵאֲנָשָׁיו (oder auch בַּאֲנָשָׁיו) ohne ו. — Am Schluſſe des V. iſt מֵתוּ als völlig überflüſſig nicht zu überſetzen; der MT meint: „und die Leute Davids hatten welche von Benjamin ... erſchlagen; 360 Mann waren geſtorben“. — **3**, 7: l. nach וַיֹּאמֶר mit LXX noch אֶשְׁבַּעַל בֶּן־שָׁאוּל. — 8: l. mit LXX עֲוֹן אִשָּׁה. — 12: l. mit LXX Luc. חֶבְרוֹנָה für חַחְתָּיו. — 13: l. mit LXX כִּי אִם הֻבְאַת. — 15: l. mit LXX אִישָׁהּ. — 18: l. mit allen Überſetzungen אוֹשִׁיעַ. — 20: l. לָאֲנָשִׁים, da eben von zwanzig beſtimmten Männern die Rede war. — 22: l. mit Wellh. ꝛc. nach LXX בָּא für בָּאָם. — 27: l. mit LXX אֶל־יֶרֶךְ הש׳ (MT: mitten ins Thor). — 36: für כְּכֹל („nach Weiſe von allem, was“ u. ſ. w.) wird -כִּי כָל

zu lesen sein. — 4, 1: l. nach den LXX אִישְׁבַּעַל בֶּן־ vor בֶּן, ebenso in V. 3 לְאִישְׁבַּעַל בֶּן־שׁ׳. — 4: wie Isboseth, ist auch Mephiboseth eine absichtliche Verstümmelung des wirklichen Namens, zur Beseitigung des Wortes בַּעַל. Die ursprüngliche Form bietet auch hier die Chronik, welche I, 8, 34 den Sohn Jonathans מְרִיב בַּעַל (9, 40 auch מְרִי־בַעַל, doch unmittelbar zuvor wieder מְרִיב ב׳) nennt. Auch hier ist Baal ursprünglich sicher nur eine Bezeichnung Jahwes. — 6: statt des völlig in Verwirrung geratenen MT („und hierher waren sie gekommen bis mitten ins Haus, um Weizen zu holen, und stachen ihn in den Bauch u. s. w. [wozu nun aber die Fortsetzung in V. 7 zu vergleichen!] l. mit Wellh. ꝛc. nach den LXX וְהִנֵּה שֹׁעֶרֶת הַבַּיִת סִקְלָה וְחִטִּים וַתָּנֻם וַתִּישָׁן. — 10: streiche mit Wellh. ꝛc. אֲשֶׁר als sprachlich unmöglich. — 5, 13: l. mit 1 Chr. 14, 3 בִּירוּשָׁלִם (MT: aus Jerusalem). — 14: l. mit Driver יִלּוֹדִים. — 16: l. mit 1 Chr. 14, 7 בְּעֶלְיָדָע und vergl. über die absichtliche Verdrängung des Namens בַּעַל (hier durch אֵל Gott) die Bemerkung oben zu 2, 8 und 4, 4. — 21: l. mit LXX und 1 Chr. 14, 12 אֱלֹהֵיהֶם (MT: ihre Götzenbilder). — 23: ergänze mit Wellh. (nach den LXX) לְקָרְאָתָם hinter תַּעֲלֶה; sodann l. mit Driver סֹב statt des Imper. Hiphil. — 24: l. mit 1 Chr. 14, 15 וְהִצְּעָדָה. — 25: l. mit LXX und 1 Chr. 14, 16 מִגִּבְעוֹן. — 6, 2: l. mit Wellh. ꝛc. בַּעֲלֵי י׳ (MT: von den Bürgern Judas) und vergl. 1 Chr. 13, 6, wo statt בַּעֲלַת die weibliche Form dieses Ortsnamens („nach Baala") erscheint; nach נִקְרָא wird mit LXX nur einmal שָׁם zu lesen sein. — 3: im hebräischen Text sind infolge Abirrens des Schreibers von הָעֻגָלָה auf עֻגָלָה in der ersten Vershälfte die Worte von חֲדָשָׁה bis בַּגִּבְעָה nochmals wiederholt, dadurch aber vor עִם אֲרוֹן ohne Zweifel die Worte וַיִּשְׂאוּ הֹלְכִים verdrängt werden (so schon Thenius). — 5: l. mit 1 Chr. 13, 8 בְּכָל־עֹז וּבְשִׁירִים (MT: mit Cypressenhölzern). — 6: ergänze mit LXX ꝛc. nach עֻזָּה noch אֶת־יָדוֹ. — 7: Zusatz nach 1 Chr. 13, 10, wo höchstwahrscheinlich der ursprüngliche Text erhalten ist; das rätselhafte עַל־הַשַּׁל des MT (von Ewald „unversehens, plötzlich" gedeutet) ist kaum etwas anderes als ein verstümmelter Überrest des in der Chronik überlieferten Satzes. — 21: ergänze nach den LXX hinter יהוה noch אֲרוֹן (die dort weiter folgenden Worte „gepriesen sei Jahwe" werden mit Driver als nachträgliche Zuthat zu betrachten sein). — 7, 7: l. mit 1 Chr. 17, 6 שִׁבְטֵי (MT: zu einem der Stämme Israels). — 9: streiche mit LXX und 1 Chr. 17, 8 גָּדוֹל nach שֵׁם. — 11: streiche mit LXX וּ vor לְמִן־ und lies sodann mit Ewald וַהֲנִיחֹתִי לוֹ מִכָּל־אֹיְבָיו (MT: und habe dir wiederholt Ruhe verschafft vor allen deinen Feinden). — 12: „dann" zur Wiedergabe von וְהָיָה, welches mit LXX und 1 Chr. 17, 11 an der Spitze des Satzes zu ergänzen ist. — 15: l. mit 1 Chr. 17, 13: אָסִיר (MT: aber meine Gnade wird nicht von ihr weichen) u. weiter nach הֲסִרֹתִי: מֵאֲשֶׁר הָיָה לְפָנֶיךָ (MT: wie ich sie habe weichen lassen von Saul, den ich beseitigt habe hinweg aus deinem Angesicht). — 16: l. mit LXX לְפָנַי (MT: „vor dir" mit falscher Heranziehung des folgenden Kaph). — 19: statt des zweifellos verderbten וזאת תורת will Wellh. mit Hilfe von 1 Chr. 17, 17 lesen: וַתַּרְאֵנִי כְרוֹת וג׳ (und du ließest mich schauen Geschlechter der Menschen). — 21: l. mit LXX u. 1 Chr. 17, 19 עַבְדֶּךָ (MT: um deines Wortes willen) und ordne sodann mit Reifmann (bei Driver) nach עָשִׂיתָ die Worte so: לְהוֹדִיעַ אֶת־עַבְדֶּךָ אֵת כָּל־הַג׳ הַזֹּאת (MT: hast du all' dies Herrliche gethan, um [es] deinem Sklaven kund zu thun). In dem an sich verderbten Text der Chronik hat sich noch eine Spur der ursprünglichen Wortstellung erhalten. — 22: l., wie überall sonst, אֲדֹנָי יְהוִה; ebenso V. 25 (אלהים י׳ ist ohne Zweifel erst aus 1 Chr. 17 eingedrungen, wo für אד׳ י׳ überall אל׳ י׳ steht). — 23: l. mit Geiger (Urschrift und Übersetzungen der Bibel, S. 288), Wellh., Driver unter Verwertung der LXX und von 1 Chr. 17, 21 גוי אֶחָד für גּ׳ אֶחָד, sodann אל׳ הָלַךְ לָהֶם, für לָכֶם גְּדוֹלוֹת, für הגדולה לָנָרָשׁ für לְאַרְצֶךָ und עַמּוֹ für עַמְּךָ, streiche אֲשֶׁר פ׳ לְךָ מִמִּצְרַיִם und lies endlich גוֹיִם für גּוֹי. Die Verderbnis des MT ist schon durch eine wörtliche Übersetzung genügend erwiesen: „und wer ist wie dein Volk Israel, ein Volk auf Erden, welches sich zum Volke zu erkaufen Götter gegangen wären und ihm einen Namen zu schaffen und

euch (!) die Größe zu erweiſen und furchtbare Dinge deinem Lande vor deinem Volke her, welches du dir aus Ägypten befreit haſt, Völker und ſeinen Gott". — 25: vergl. oben V. 22. — 8, 3: l. mit 1 Chr. 18, 3 לְהַצִּיב (MT: um ſeine Hand gegen den Euphrat-Strom zu kehren). — 8: die LA der LXX, ſowie 1 Chr. 18, 8 (מִטִּבְחַת) läßt auf מִטִּבְחַ als urſprüngliche LA in 1 Sam. ſchließen. — 9: l. mit LXX und 1 Chr. 18, 9 תֹּעִו. — 10: l. mit 1 Chr. 18, 10 הֲדוֹרָם. — 11: l. mit LXX und 1 Chr. 18, 11 מֵאֲדוֹם. — 13: die übliche Deutung „und David errichtete ein Denkmal, als er zurückkehrte u. ſ. w." iſt (für שֵׁם) ſprachlich nicht zu begründen. Aber auch die Faſſung „er machte (wem?) einen Namen" iſt in dieſem Zuſammenhang nichtsſagend. Kloſtermann vermutet שָׁלוֹם für שֵׁם und überſetzt „und David machte Frieden". Dann vermißt man aber ein לוֹ oder לָהֶם; lieſt man וַיַּעַשׂ לוֹ דָּ׳ שָׁלוֹם (vergl. Jos. 9, 15), ſo würden die Worte im unmittelbaren Anſchluß an V. 10 — nach Ausſcheidung der R angehörenden Verſe 11 und 12 — bedeuten: „und David ſicherte ihm ein freundſchaftliches Verhältnis zu". — Weiter aber wird ſtatt des zweifellos verderbten MT (vergl. 1 Chr. 18, 12 und Ps. 60, 2) am einfachſten zu leſen ſein: וְבִשְּׁבוֹ מֵהַכּוֹת אֶת־ אֲרָם וַיַּךְ (oder וַיַּכֵּהוּ) אֶת־אֲדוֹם וג׳. — 17: l. mit Wellh. und den meiſten neueren im Einklang mit der feſtſtehenden ſonſtigen Überlieferung אֶבְיָתָר בֶּן־אֲחִימֶ׳. Übrigens iſt ſehr wohl möglich, daß die Namenreihe überhaupt mit Wellh. ganz umzuſtellen und zu überſetzen iſt: Abjathar, der Sohn Ahimelechs, des Sohnes Ahitubs, und Zadok waren Prieſter. — 18: l. mit 1 Chr. 18, 17 und 2 Sam. 20, 23: עַל־הַכְּרֵתִי. — 9, 6: über Meribaal ſtatt Mephiboſeth vergl. die Anm. zu 4, 4. — 11: l. mit LXX וּמ׳ אֹכֵל עַל־שֻׁלְחָן דָּוִד (MT: M. aber ſpeiſt an meinem Tiſche). — 10, 6: אִישׁ טוֹב wird mit Wellh. als ſpätere Zuthat zu ſtreichen ſein, da 1 Chr. 19, 7 als Geſamtzahl 32 000 angegeben wird. — 16: l. nach 8, 3 ff. u. a. הֲדַדְעֶזֶר. — 18: l. mit 1 Chr. 19, 18 אִישׁ (oder אִישׁ רֶכֶב); MT: 40 000 Reiter. — 11, 11: l. nach 1 Sam. 20, 3 u. a. חַי־יְהוָה für חַיָּךְ („ſo wahr du lebſt", alſo völlig gleichbedeutend mit dem nachfolgenden חַי נ׳). — 13: וממחרת iſt mit Wellh. u. a. vom Ende des 12. Verſes zum Anfang des folgenden Satzes zu ziehen. — 21: l. nach Richt. 6, 32 u. a. יְרֻבַּעַל und vergl. zu der abſichtlichen Verwandlung von בַּעַל in בֹּשֶׁת die Anm. zu 2, 8 und 4, 4. — 22: der längere Zuſatz, in welchem die Rede Joabs (V. 19 ff.), abgeſehen von ſelbſtverſtändlichen Abänderungen (ſo ſtatt des Anfangs von V. 20: וַיִּחַר לְדָוִד עַל־יוֹאָב; vergl. auch תִּכְוֹ für יִרְוֹ), faſt wörtlich wiederkehrt, entſtammt den LXX, die damit ſicher den urſprünglichen Text bieten, während im MT V. 23 jetzt eine Rechtfertigung bringt, ohne daß eine Anklage vorhergegangen wäre. — 24: Zuſatz nach LXX Luc. (MT: etliche von den Knechten des Königs). — 12, 1: l. mit LXX nach נָתָן noch וַיָּבֹא. — 6: l. mit LXX שִׁבְעָתַיִם; der MT iſt im Hinblick auf 2 Moſ. 21, 37 korrigiert. — 14: ſtreiche mit Geiger ꝛc. אֹיְבֵי; der MT könnte auch nur heißen „weil du die Feinde Jahwes verachtet haſt". — 26: nach Ausweis von V. 27 wird mit Wellh. auch am Schluß von V. 26 עִיר הַמַּיִם zu leſen ſein; damit iſt der am Fluſſe gelegene untere Stadtteil im Gegenſatz zur Burg gemeint. Der MT würde bedeuten „die Reſidenz"; was gab es aber noch zu erobern, wenn dieſe gefallen war? — 30: ſtatt מַלְכָּם „ihres Königs" (das Pronomen müßte auf die vorher nicht genannten Ammoniter gehen) lies mit LXX מִלְכֹּם und vergl. zu dieſem Götzen der Ammoniter 1 Kön. 11, 5. — 31: die Überſetzung folgt der Deutung der Stelle durch G. Hoffmann in der Zeitſchrift für die altteſt. Wiſſenſchaft 1882, S. 66, ſowie deſſen Konjektur הֶעֱבִיר für הֵעֶבִיר. — 13, 9: die Überſetzung folgt der ſcharfſinnigen Konjektur Kloſtermanns: וַתִּקְרָא אֶת־הַמְּשָׁרֶת; Sinn: ſie dachte zunächſt gar nicht daran, das anſtoßende Schlafzimmer Amnons ſelbſt zu betreten. Dazu ſtimmt in der That V. 10. (Wahrſcheinlich ſtand für ויצא urſprünglich וַיֵּצֵא: „und er [der Diener] ſchüttete [auf ihr Geheiß] vor ihm aus.) Die übliche (aber unbewieſene) Deutung des MT iſt „da nahm ſie die Pfanne". — 16: als urſprünglicher Text, wie er ſich zum Teil noch bei den LXX erhalten hat (vergl. Wellh. und Driver zu d. St.) iſt vorausgeſetzt: אַל־אָחִי כִּי גְדוֹלָה

הָרָעָה הַזֹּאת מֵהָאַחֶרֶת וג׳. Der MT „da sprach sie zu ihm: wegen dieses großen Unrechts, mehr als ein anderes“ u. s. w. giebt keinen Sinn. — 18: l. statt des sinnlosen מְעִילִים („in Röcke“) mit Wellh. מֵעֹלָם. Eben durch dieses Wort giebt sich der Satz als späte Zuthat zu erkennen. — 20: l. mit LXX wie anderwärts in diesem Kapitel אַמְנוֹן. — 21: Zusatz nach den LXX: וְלֹא עָצַב אֶת־רוּחַ אַמְנוֹן בְּנוֹ כִּי אֹהֲבוֹ כִּי בְכוֹרוֹ הוּא: — 23: für אֶפְרַיִם, welches sonst nur als Stammname bekannt ist, wird mit LXX Luc. עֶפְרוֹן (vergl. עֶפְרוֹן 2 Chr. 13, 19) zu lesen sein. — 27: nach den LXX sind (durch Abirren vom ersten הַמֶּלֶךְ auf das zweite) im MT die Worte ausgefallen: וַיִּשְׁכַּב אַבְשָׁלוֹם מִשְׁתֵּה כְּמִשְׁתֵּה דַּמֶּלֶךְ. — 31: l. mit LXX וְכָל־ע׳ הַיּוֹצְבִים עָלָיו קָרְעוּ בִגְדֵיהֶם; MT: während alle seine H. ihn mit zerrissenen Kleidern umstanden. — 34: die Übersetzung folgt dem von Wellh. auf Grund der LXX hergestellten Text; derselbe liest nach הַלְכִים weiter: בְּדֶרֶךְ הֹרֹנַיִם בַּמּוֹרָד וַיָּבֹא הַצֹּפֶה וַיַּגֶּד לַמֶּלֶךְ וַיֹּאמֶר אֲנָשִׁים רָאִיתִי מִדֶּרֶךְ הֹרֹנַיִם מֵצַד הָהָר. Wie gewöhnlich ist der Ausfall durch Abirren auf das gleiche Wort (דֶּרֶךְ) entstanden. — 37ᵇ: der Zusatz (וַיִּתְאַבֵּל nach דַּמֶּלֶךְ) folgt den LXX. — 39: l. mit Klostermann und Driver nach LXX Luc. וַתִּכֶל יוֹחַ ד׳; die dann folgenden Worte bieten schwerlich den ursprünglichen Text. Klostermann vermutet: לָשֵׂאת (Absalom zu vergeben); allerdings wäre dann statt אל־א׳ zu lesen לְא׳. — **14**, 4: l. mit LXX etc. וַתָּבֹא — der Zusatz am Ende nach den LXX. — 6: l. mit Wellh. nach LXX וַיַּךְ הָאֶחָד אֶת־אָחִיו (MT: „und er schlug ihn — der eine den andern — und tötete ihn“; natürlich ist mit ויכו eigentlich וַיַּכּוּ gemeint). — 14: die Übersetzung folgt der Konjektur Ewalds: חוֹשֵׁב für וְחָשַׁב; nach dem MT („und er wird Maßregeln ersinnen, um nicht“ u. s. w.) wäre Gott Subjekt; der vorangehende Satz würde damit unverständlich. — 16: ergänze mit LXX הַמְבַקֵּשׁ vor לְהַשְׁמִיד. — 33: streiche mit LXX לוֹ als unverträglich mit dem nachfolgenden ה׳מ לְפָנֵי. — **15**, 7: l. mit LXX Luc. אַרְבַּע שָׁנִים (MT: nach 40 Jahren!). — 8: l. mit LXX יָשֵׁב für יָשׁוֹב (Qerê יָשׁוּב; beide Lesarten könnten nur bedeuten: wenn er zurückführen, mich zurückführen wird). — 12: l. mit LXX Luc. nach וַיִּשְׁלַח noch וַיִּקְרָא (MT: er schickte den Ahitophel ꝛc. aus seiner Stadt). — 17: l. mit LXX (die in diesem Abschnitt allerdings auch sonst stark vom MT abweicht) וְכָל־עֲבָדָיו, dagegen am Anfang von V. 18 וְכָל־הָעָם. — 18: da sich das Suffix in בְּרַגְלוֹ nur auf eine vorhergenannte Person beziehen kann, V. 19 aber Ithai der Gathiter als eine dem Leser bereits bekannte Person von David angeredet wird, so muß an Stelle von הַגִּתִּים ursprünglich etwa אַנְשֵׁי אִתַּי הַגִּתִּי (vergl. V. 22) im MT gestanden haben. — 19: l. mit LXX מִמְּקוֹמֶךָ (MT könnte nur bedeuten: und überdies auswandernd nach deiner Heimat). — 20: l. mit LXX vor חֶסֶד noch וַיהוָה יַעֲשֶׂה עִמָּךְ. — 23: l. mit Wellh., wie der Zusammenhang fordert, עֹבֵר für עִבֶּר, sodann mit LXX Luc. עַל־שְׂדֵי דֶּרֶךְ הַצִּית אֲשֶׁר בַּמִּדְבָּר (in der Hauptsache schon von Wellh. richtig vermutet). — 24: aus V. 29 ergiebt sich, daß nach dem ursprünglichen Text die beiden Priester Zadok und Abjathar die Lade trugen. Durch die nachträgliche Einfügung der Leviten wurde וְאֶבְיָתָר verdrängt. Für seine Erwähnung zeugt aber auch im MT noch וַיַּעַל אֶבְי׳ („und Abjathar stieg hinauf“ oder „brachte [Opfer?] dar“?), jedenfalls Überbleibsel eines ausführlicheren Berichts. — 27: die Übersetzung folgt der Annahme Wellh.'s, daß der MT („siehst du?“) verschrieben ist aus הֲרֹאֹשׁ, und daß dieses eine späte Glosse zu כֹּהֵן ist, um „den Priester“ Zadok ausdrücklich als Hohenpriester zu bezeichnen; אַתָּה ist wohl erst beigefügt, um הַרֹּאֶה aussprechen zu können. — 31: statt des grammatisch unmöglichen ודוד הגיד l. וְלִדָוִד ה׳ (oder mit LXX ולד׳ הֻגַּד). — 32: den Zusatz רֵעֵה הַמֶּלֶךְ (vergl. V. 37) lasen die LXX nach הָאַרְבִּי. — **16**, 1: vergl. über Meribaal statt Mephiboseth die Anmerkung zu 2 Sam. 4, 4. — 12: l. mit LXX etc. בְּעֲוֹנִי; die LA בעוני kann nur בַּעֲוֹנִי („meine Verschuldung“) meinen; doch wäre dem nur künstlich ein Sinn abzugewinnen, ebenso dem MT („mit meinem Auge“). — 15: streiche mit LXX עִם vor אִישׁ. — **17**, 1: l. mit LXX לִי nach נָא. — 3: l. mit Wellh. ꝛc. nach den LXX כְּשׁוּב הַכַּלָּה אֶל־אִישָׁהּ אַךְ נֶפֶשׁ אִישׁ אֶחָד אַתָּה מְבַקֵּשׁ וְכָל־הָעָם וג׳; der

MT („wie wenn das Ganze zurückkehrt; der Mann, den du ſuchſt; das ganze Volk wird Frieden haben") iſt ſinnlos. — 5: l. mit LXX קְרָאוּ (MT: rufe!). — 10: l. mit Kloſtermann nach LXX Luc. וְהָיָה ſtatt וְהוּא. — 11: l. mit LXX etc. בְּקֶרֶב (MT: „in die Schlacht"). — 13: וְהַשִּׁיאוּ etc. des MT könnte nur heißen: „und ganz Israel ſoll Seile bringen laſſen", während nach כָּל־י׳ offenbar ein Thun des Volkes ſelbſt gefordert war; ein Perf. Hiph. (וְהַשִּׁימוּ; ſo Wellh.) iſt nicht zu belegen. Somit wird וְיָשִׂימוּ oder וְשָׂמוּ zu leſen ſein, ſodann mit LXX אֹתָהּ für אֹתוֹ. — 25: l. mit LXX und 1 Chr. 2, 17 הַיִּשְׁמְעֵלִי; für נָתָשׁ l. mit Kloſtermann nach LXX Luc. יֶתֶר und vergl. 1 Chr. 2, 16. — 27 f.: l. mit LXX מִמִּשְׁפַּב vor הַבִּיאוּ und מִמִּשְׁכַּב nach וּמֵרַבִּדִים; das irrtümlich wiederholte וָקָלִי am Schluß von V. 28 iſt mit LXX zu ſtreichen. — 18, 2: l. mit Kloſtermann nach LXX Luc. וַיְשַׁלַּח (MT: und er entließ . . .). — 3: l. mit LXX אַתָּה (MT könnte nur heißen: denn nun ſind gleich uns zehntauſend). — 6: die LA מַחֲנַיִם bietet LXX Luc. — 7: l. mit LXX אִישׁ nach אֱלֹהִים. — 9: l. mit Kloſtermann nach LXX Luc. הַגְּדוֹל (MT: ins Gebüſch der großen Terebinthe); für וַיִּתֵּן l. mit LXX וַיִּתָּקַל (MT: und er wurde zwiſchen H. und E. gethan). — 12: nach der von Wellh. vorgeſchlagenen LA שָׁקַל (MT: „wenn ich mir darwöge"); für שְׁמָרוּ מִי l. mit LXX לִי שׁ׳. — 14: l. mit Thenius ꝛc. nach LXX שְׁלָחִים (MT: drei Stäbe). — 18: wenn der MT übrigens richtig überliefert iſt, ſo muß wenigſtens vor מַצֵּבֶת der Artikel ergänzt werden. Gegen die Konjektur Wellhauſens מַצֶּבֶת אֶשֶׁרָה ſpricht wiederum das Fehlen des Artikels vor א׳. — 21: l. mit Wellh. wie anderwärts הַכּוּשִׁי. — 22: l. mit Wellh. מֻצָּאת (eigentlich „herausgegeben"; der MT iſt unüberſetzbar). — 23: ergänze nach den LXX וַיֹּאמֶר vor וְיִדִּי. — 26: l. mit LXX etc. אֶל־הַשַּׁעַר (MT: rief dem Thorhüter zu). — 28: l. mit Wellh. וַיִּקְרַב (beſtätigt durch LXX Luc. καὶ προσῆλθεν). — 29: l. mit Wellh. ſtatt des ſichtlich verderbten MT („als Joab den Sklaven des Königs und deinen Sklaven abſandte") einfach: לְשָׁלֹחַ יוֹאָב אֶת־עַבְדְּךָ. — 19, 12: אֶל־בֵּיתוֹ (irrtümlich wiederholt aus dem im MT jetzt vorangehenden Satze) iſt mit LXX zu ſtreichen. — 18: l. mit Wellh. עָלְחוּ ohne וְ und mit LXX וַיַּעַבְרוּ; die übliche Deutung des MT („und die Fähre ſetzte über" oder als Perf. frequentativum „und die Fähre fuhr hin und her") giebt dem Subſtantiv עִבְרָה eine unerweisliche Bedeutung. — 25: über „Meribaal" vergl. die Anmerkung zu 2 Sam. 4, 4. — 26: l. mit Thenius מִירוּשָׁלַם. — 27: l. mit LXX etc. ſtatt אֶחְבְּשָׁה (ich will mir ſatteln): לוֹ חָבְשָׁה. — 32: l. mit dem ohne Zweifel urſprünglichen Kethib בַּיִּרְדֵּן. — 33: l. mit Wellh. ꝛc. בְּשָׁבְתּוֹ. — 34: l. mit LXX für אִתְּךָ dich: אֶת־שִׁיבָתְךָ. — 37: ſtreiche mit Wellh. אֶת־הַיַּרְדֵּן als irrtümlich aus יַעֲבֹר gefolgert, aber mit dem Zuſammenhang der Rede unverträglich. — 40: l. mit LXX וַיַּעַבְרוּ (MT: und ſie ließen das geſamte Kriegsvolk von J. mit dem Könige ziehen). — 44: l. ſtatt des ſinnloſen בְּדָוִד mit LXX בְּכוֹר. — 20, 6: l. mit Thenius ꝛc. nach dem Syrer יוֹאָב; nur ſo wird der weitere Bericht verſtändlich. Für יֵרַע (er wird ſchlimmer für uns ſein ꝛc.) l. mit LXX יָרַע (Hiph.); 6ᵇ l. פֶּן־יִמְצָא. Die in der Anm. erwähnte Überſetzung des Schluſſes fußt auf der der LXX; allerdings wäre dann für וְהַצִּיל wohl וְהַצֵּל (Hiph. von צָלַל) zu leſen. — 7: l. g. T. nach LXX וַיֵּצְאוּ אַחֲרֵי אֲבִישַׁי וְאַחֲרֵי י׳. — 8: die Überſetzung folgt der Emendation Kloſtermanns (וַיֹּאָב חֵרֶב בִּידוֹ מִתַּחַת לְבוּשׁוֹ וְעָלָיו חָגוֹר חֶרֶב וג׳); am Schluſſe des Verſes l. mit LXX וְהִיא יָצְאָה וּת׳. — 14: l. mit Ewald etc., wie in V. 15 אָבֵל בֵּית מ׳; ſtatt des unverſtändlichen הַבִּרִים iſt mit Kloſtermann הַבְּכָרִים als urſprüngliche LA vorausgeſetzt; אַף (ſogar) iſt mit LXX zu ſtreichen. — 18: l. mit Ewald, Wellh. ꝛc. nach dem urſprünglichen Text der LXX (nach בָּאבֵל) אֲשֶׁר שָׁמוּ אֱמוּנֵי יִשְׂרָאֵל יִבְדְּנוּ הֲתַמּוּ; der MT wäre etwa zu überſetzen: man frage doch nach bei Abel! und ſo führten ſie es zu Ende. Ich (d. h. meine Bewohner, indem das Weib jetzt im Namen der Stadt ſprechen würde) ſind die friedfertigſten, treueſten (oder: unter den Getreuen) Israels. — 22: l. mit Wellh. nach den LXX וַתְּדַבֵּר אֶל־כָּל־הָעִיר (MT: hierauf ging das Weib hinein zu allem Volk ꝛc.). — 23: יִשְׂרָאֵל giebt ſich ſchon durch die Anfügung an ein Subſtantiv mit dem Artikel als nach-

trägliche Gloſſe zu erkennen. — 24: l. mit LXX und 1 Kön. 4, 6 אֲדֹנִירָם. — **21**, 1: l. mit Wellh. (unter Herüberziehung des ה von הרמים zu בית) וְאֶל־בֵּיתוֹ רָמִים. — 5: l. mit LXX לְהַשְׁמִידֵנִי. — 6: l. mit Wellh. (z. T. nach den LXX, beſonders aber im Hinblick auf V. 9) בְּגִבְעוֹן בְּהַר י׳ (MT: in Gibea Sauls, des Auserwählten Jahwes). — 8: daß מִיכַל reiner Schreibfehler für מֵרַב [ſo LXX Luc.], geht ſowohl aus 1 Sam. 18, 19, als aus 2 Sam. 6, 23 hervor. — 9: l. mit Driver הָרִאשֹׁנִים; die im MT folgenden Worte בִּתְחִלַּת ק׳ שׂ׳ (wofür übrigens wie V. 10 מתחלת, d. i. „gleich nach Beginn u. ſ. w.“, zu leſen wäre) ſind ohne Zweifel erſt aus V. 10 eingedrungen (wo die LXX für מת׳ קציר gleichfalls מת׳ קְצִיר שְׂעֹרִים laſen) und daher mit Wellh. zu ſtreichen. — 15 f.: ſtreiche mit Wellh. ויעף דוד („da ermüdete David“) als Verſtümmelung wahrſcheinlich von וַיָּעֶם הוֹד, welche Worte urſprünglich nach וַיֵּשֶׁב בְּגֹב (ſo iſt mit Wellh. nach V. 18 zu leſen) geſtanden haben müſſen. Der MT faßt offenbar jischbi benōb als Name des Rieſen; doch hat ſich in LXX Luc. in *Λαδον υιος Ιωας* noch eine Spur erhalten, daß Wellh. mit Recht in דוד (am Schluſſe von V. 15) den Namen des Rieſen vermutet hat. — Für das zweite מִשְׁקַל l. in V. 16 mit LXX שֶׁקֶל. — 19: l. mit 1 Chron. 20, 5 יָעִיר für יערי und ſtreiche mit Wellh. ארגים als irrtümlich aus der nachfolgenden Zeile eingedrungen. — 20: l. mit 1 Chron. 20, 6 אִישׁ מָדָה (MT könnte kaum etwas anderes bedeuten, als „ein ſtreitſüchtiger Mann“. — **22**, 2: l. mit Kloſtermann nach LXX Luc. בְּצָרָתִי (MT „und meine Bergfeſte“). — 3: l. mit LXX אֱלֹהַי (MT: der Gott meines Felſens ꝛc.). — 5: l. mit Kloſtermann nach LXX Luc. מְשָׁבְרֵי מַיִם (MT: Wogen des Todes). — 8: l. mit Kloſtermann nach LXX Luc. וַיִּשַּׁע; MT: da ſchwankte [die Erde]. — 11: l. mit Pſ. 18, 11 וַיֵּרָא (MT „und er erſchien“). — 12: l. mit Pſ. 18, 12 חֶשְׁכַת־מַיִם (MT nach üblicher Deutung: „mit einer Anſammlung von Gewäſſern“). — 13: l. mit Pſ. 18, 13: עָבְרוּ בָרָד וג׳ א׳ (MT: brannten Feuerkohlen). — 15: l. mit LXX Luc. בְּרָקִים בָּרַק (bezeugt durch Pſ. 144, 6). — 23: l. mit Pſ. 18, 23: לֹא־אָסִיר מֶנִּי (MT: davon wich ich nicht). — 25: l. mit Pſ. 18, 25 כְּבֹר יָדַי (MT: nach meiner Reinheit). — 26: l. mit Pſ. 18, 26 עִם־גִּבּוֹר ת׳ (MT: gegen einen redlichen Helden). — 27: ſtatt der Unformen תִּתָּבָר und תִּתַּפָּל l. mit Pſ. 18, 27 תִּתְבָּרֵר und תִּתְפַּתָּל. — 28: l. mit Pſ. 18, 28 אַתָּה für אַתְּ־; im zweiten Versgliede l. mit Kloſtermann וְעֵינֶיךָ כָּל־ (MT allenfalls: und deine Augen ſenkſt du auf Hoffärtige; doch zeigt auch Pſ. 18, 28, daß הִשְׁפִּיל wie anderwärts in der Bedeutung „demütigen“ ſteht. — 30: l. mit Kloſtermann גְּדֵר [oder גָּדֵר] für גְּדוּד (Streifſchar). — 33: l. mit Pſ. 18, 33: הַמְאַזְּרֵנִי ח׳ (MT allenfalls: Gott iſt mein Bollwerk in Stärke, d. h. mein ſtarkes Bollwerk); im zweiten Versgliede l. mit Pſ. 18 וַיִּתֵּן ת׳ דַּרְכִּי; MT, wenn man der LA דַּרְכּוֹ folgt und וַיַּתֵּר als abnorme Bildung ſtatt וַיָּתֵר [von תור] erklärt, allenfalls „und führt den Unſträflichen ſeinen Weg“. — 34: l. mit Kloſtermann בָּמוֹת ſtatt des befremdlichen בָּמָתַי (meine Höhen). — 36: l. mit Pſ. 18, 36 וְעַנְוָתְךָ (MT: und dein Erhören). — 38: l. mit Pſ. 18, 38 וַאֲשִׁמְּגֵם (MT: und vertilgte ſie). — 42: l. mit Pſ. 18, 42 יְשַׁוְּעוּ; MT: ſie ſchauten [nach Hilfe aus]. — 43: das letzte Wort des MT („ich zerſtampfte ſie“) iſt offenbar nur verſchrieben für אֲרִיקֵם; letzteres iſt die LA von Pſ. 18, 43 (für אֲדַקֵּם) und wurde dem Samuelistext urſprünglich nur als Gloſſe beigefügt, drang aber dann in den Text ſelbſt ein. — 44: l. für עַמִּי („aus den Fehden meines Volkes“) um des Parallelismus willen עַמִּים (oder wenigſtens mit Pſ. 18, 44 עָם, welches dann kollektiv zu faſſen wäre); für תְּשִׁמְּרֵנִי (bewahrteſt mich auf?) l. mit dem Pſalmtext תְּשִׁיתֵנִי. — 45: l. mit Pſ. 18, 45 לִשְׁמַע und vergl. zum Sprachgebrauch Hiob 42, 5. — 46: l. mit Pſ. 18, 46 וַיַּחְרְגוּ (MT: ſie gürten ſich?). — 51: l. mit dem Kethib und Pſ. 18, 51 מַגְדִּיל (MT: der Turm des Heils für ſeinen König). — **23**, 7: das בַּשֶּׁבֶת des MT („beim Niederſitzen“? oder „da, wo ſie ſitzen“?) wird mit Wellh. als irrtümlich aus der folgenden Zeile eingedrungen zu ſtreichen ſein. — 8: l. für das ſinnloſe יֹשֵׁב בַּשֶּׁבֶת (verſtümmelt aus יְשַׁבְּשֶׁת, welches ſeinerſeits wie 2, 8 ꝛc. בַּעַל in בֹּשֶׁת verwandelt hat) LXX Luc. יִשְׁבַּעַל oder אִשְׁבַּעַל [= אִישׁ בַּ׳], ſodann

mit Wellh. ꝛc. הַחַכְמֹנִי für ח', ferner mit LXX Luc. רֹאשׁ הַשָּׁלִשָׁה (MT: das Haupt der Adjutanten), sodann mit 1 Chr. 11, 11 הוּא עוֹרֵר אֶת־חֲנִיתוֹ (MT völlig sinnlos). — 9: l. mit 1 Chr. 11, 12 הָאֲחֹחִי, sodann nach הַגִּבֹּרִים mit 1 Chr. 11, 13 הוּא הָיָה עִם־דָּוִד בַּפַּס דַּמִּים וְהַפְּלִשְׁתִּים וג' (MT könnte höchstens bedeuten: unter den drei Helden bei David, als sie auf die Philister lästerten). — 11: l. mit 1 Chr. 11, 34 הַהֲרָרִי (MT: ein Harariter); für לַחָיָה (d. i. nach üblicher, auf V. 13 beruhender Deutung „zu einer Rotte") l. mit LXX Luc. לֶחָיָה (als Lokativ von לְחִי als Ortsnamen). — 13: l. mit 1 Chr. 11, 15 עַל־הַצֻר (MT: zur Ernte), sodann, wie V. 14 fordert, מְעָרַת für מְעָרַת (Höhle). — 17: l. mit LXX Luc. etc. מִיַּהְוֶה (MT: ferne sei es von mir, o Jahwe, ꝛc.). — 18: l. mit dem Syrer הַשָּׁלִשִׁים, ebenso am Schluß des Verses. Auch V. 19 entgeht man nur durch die LA מִן־הַשָּׁלִשִׁים (vergl. V. 23) einem völligen Widerspruch zwischen den beiden Vershälften. Für הֲכִי (ist's auch der Fall, daß?) l. mit 1 Chron. 11, 25 הִנּוֹ. — 20: streiche mit LXX בֶּן und l. mit dem Qerê חַיִל, אִישׁ sodann l. mit LXX אֶת־שְׁנֵי בְנֵי אֲרִיאֵל מִמּוֹאָב. — 21: l. mit 1 Chron. 11, 23 für אֲשֶׁר מַרְאֶה (welches, wie die LXX zeigen, erst verstümmelt ist aus אִישׁ מַרְאֶה „einen schönen Mann") vielmehr אִישׁ מִדָּה. — 22: l. wie V. 18 f. (vergl. das dort Bemerkte) בַּשָּׁלִשִׁים. — 24: l. mit 1 Chr. 11, 26 מִבֵּית לָחֶם. — 27: l. mit 1 Chr. 11, 29 סִבְּכַי. — 29: l. mit 1 Chr. 11, 30 חֶלֶד. — 31: l. mit 1 Chr. 11, 32 אֲבִיאֵל (im MT verstümmelt in אבי־על) und sodann mit Klostermann בֵּית־הע' (im MT verstümmelt in בון הע' —). Für הַבַּרְחֻמִי dürfte sich in der LA הַבַּחֲרוּמִי 1 Chr. 11, 33 die richtige LA erhalten haben, nur daß mit Driver הַבַּחֲרֻמִי auszusprechen sein wird. — 32: streiche mit LXX Luc. בְּנֵי (als Dittographie der vorhergehenden drei Konsonanten) und l., gleichfalls mit LXX Luc., הַגִּינִי nach יָשֶׁן, sowie (zu Anfang von V. 33) בֶּן־ש', welche LA auch durch 1 Chr. 11, 34 bestätigt wird. — 35: l. mit Klostermann nach einem Fingerzeig der LXX הָאַרְכִּי. — 38: l. beidemal mit LXX הַיִּתְרִי. — 24, 2: l. mit 1 Chr. 21, 2 für שַׂר: וְאֶל־שָׂרֵי (MT: zu Joab, dem Heeresobersten, der bei ihm war). — 4: l. mit LXX Luc. etc. מִלְּפָנֵי הַמ'. — 5: l. mit Wellh. (bestätigt durch LXX Luc.) וַיַּחֲלוּ מֵעֲרוֹעֵר וּמִן־הָעִיר וג' (MT: und lagerten sich am Aroer südlich von der Stadt). — 6: l. mit LXX Luc. אֶרֶץ הַחִתִּים קָדְשָׁה (MT völlig sinnlos), sodann mit Wellh. וּמִדָּן סָבִיב וג' (MT unübersetzbar). — 10: streiche mit LXX כֵּן. — 12: l. mit LXX und 1 Chr. 21, 12 שָׁלוֹשׁ, sodann, gleichfalls mit 1 Chr. (wo allerdings die LA im übrigen abweicht) וְהוּא für וְחֶרֶב (welches letztere sich nur als kollektiver Singular auf צָרֶיךָ zurückbeziehen könnte). — 15: die Übersetzung folgt den LXX in der Rückübersetzung von Driver: וַיִּבְחַר לוֹ דָוִד אֶת־הַדָּבֶר וַהֲיָמִים יְמֵי קְצִיר חִטִּים וַהַמַּגֵּפָה הֶחֱלָה בָעָם (MT: So verhängte Jahwe eine Pest über Israel vom Morgen bis zur Zeit der Versammlung). — 23: l. mit Wellh. nach נָתָן: עֶבֶד אֲרֹנִי הַמֶּלֶךְ (MT: das alles schenkt Arawna, o König, dem Könige; sprachlich möglich, aber sicher unrichtig ist: der [ehemalige Jebusiter-]König Arawna).

Das erste Buch der Könige*.

1, 18: l. mit LXX etc. וְאַתָּה (MT: „und nun" irrtümlich aus dem Anfang des Verses wiederholt). — 27: l. mit dem Kethîb עַבְדֶּיךָ, nämlich Nathan und die übrigen V. 26 genannten; MT: „deinen Knecht", d. h. Nathan. — 41: statt des gründlich verderbten MT („warum ist der Schall der Stadt als einer lärmenden" [? ?] oder, falls man mit Klostermann הֹמָה liest: „warum ist der Schall der Stadt ein lärmender") dürfte nach 1 Sam. 4, 6 etwa מֶה קוֹל הַתְּרוּעָה הַזֹּאת zu lesen sein. Für מה statt מַדּוּעַ spricht τίς der LXX, für הַתְּרוּעָה הַזֹּאת vielleicht τῆς βοῆς in LXX Luc. — 47: l. mit dem Kethîb אֱלֹהֶיךָ (MT: Gott). —

* In den Büchern der Könige bezieht sich der Name Thenius (oder Then.) auf dessen Kommentar (2. Aufl., Leipzig 1873).

2, 4: ſtreiche mit Thenius das zweite לֵאמֹר als irrtümliche Wiederholung des erſten. — 9: l. mit LXX Luc. וְאַתָּה (MT: nunmehr aber ꝛc.). — 34: LXX Luc. drücken aus: und er (Benaja; vergl. dazu den Befehl Salomos V. 31) begrub ihn in ſeinem Grabe [בְּקִבְרוֹ], d. h. ſeinem Erbbegräbnis in der Steppe. Wahrſcheinlich folgte auf במדבר urſprünglich noch ein Eigenname (יְהוּדָה?). — 3, 13: l. mit Kl.*, wie der Zuſammenhang (all dein Leben lang!) fordert, יָדֶיךָ. — 27: l. mit Kl. auf Grund der LXX הָאֹמֶרֶת vor תְּנוּ. — 4, 2: l. כֹּהֵן (ohne Artikel). Da Zadok und Abjathar (vergl. 1 Kön. 2, 27) offenbar erſt nachträglich aus 2 Sam. 20, 25 beigefügt ſind, ein Oberprieſter aber genannt ſein muß (Sabud bekleidete nach V. 5 das Prieſtertum neben einem anderen hervorragenden Amte), ſo wäre ſchon an ſich zu erwarten, daß Aſarja, der Sohn Zadoks, auch deſſen Nachfolger war. Beweiſend aber iſt für כֹּהֵן als die urſprüngliche LA, daß MT und LXX den Widerſpruch mit V. 4 jedes auf andere Art beſeitigen: MT durch den Artikel (ſo daß nun A., der Sohn des Prieſters Z., mit den Staatsſchreibern zuſammengeordnet wird), LXX durch einfache Übergehung von כֹּהֵן. — 9: l. mit Kl. nach LXX צַר־בֵּית ה׳. — 13: die Worte von לוֹ חַוֹת bis בַּגִּלְעָד fehlen in den LXX und ſind mit Kl. als ſpätere Zuthat aus Num. 32, 41. Deut. 3, 14. Jos. 30, 13 zu ſtreichen. — 5, 1: ergänze mit 2 Chr. 9, 26 nach הַנָּהָר noch וְעַד. — 17: die ganz unhaltbare LA des MT („unter die Sohlen meiner Füße") beruht wohl auf der falſchen Deutung von V. 18 (als habe erſt Salomo im Anfang ſeiner Regierung die auswärtigen Feinde bekämpft). — 25: l. mit LXX, ſowie mit 2 Chr. 2, 10 עֶשְׂרִים אֶלֶף בַּת (MT: 20 Kor). — 6, 8: l. mit LXX, wie der Zuſammenhang fordert, הַתַּחְתֹּנָה (MT: des mittleren). — 15 und 16: l. mit LXX קוֹרוֹת (MT ſinnlos: bis zu den Wänden). — 17: l. mit LXX am Schluß des Verſes לִפְנֵי הַדְּבִיר. — 19: l. (wie 1 Kön. 17, 14) לָתֵת für לתתן. — 20: nach הַדְּבִיר ſtand wahrſcheinlich als Einführung des parenthetiſchen Satzes nochmals וְהַדְּבִיר. Als Nachſatz zu ולפני הד׳ iſt nach den LXX ſtatt ויצף מ׳ wohl וַיִּצַּשׁ מ׳ zu leſen; dabei iſt allerdings ſehr fraglich, ob der auf dieſem Wege hergeſtellte und leidlich verſtändliche Text auch der urſprüngliche iſt. Wahrſcheinlich folgte in letzterem (wie noch in den LXX) ſogleich der Schluß von V. 21: „und überzog ihn [den Altar] mit feinem Golde". — 27: l. mit LXX אֶת־כַּנְפֵיהֶם (MT: „die Flügel der Kerube", indem als Subjekt zu ויפרשו nicht die Kerube, ſondern die Verfertiger gedacht ſind. — 29: Für die Unform מְלֻמָּנִים wird entweder nach V. 30 לְפָנִימָה oder מִפְּנִימָה (aus einer Vermiſchung beider entſtand wohl erſt die LA des MT) herzuſtellen ſein, d. i. nicht „von innen" [nach außen], ſondern „inwendig"; וְלַחִיצוֹן kann darnach höchſtens bedeuten „und dem äußeren" [Raume ließ er ſie einſchnitzen]. Denn Schnitzwerk an den Außenwänden des Gebäudes iſt (wenigſtens bei dem urſprünglichen Erzähler) ganz undenkbar; aber auch die Deutung auf den Innenraum (לַפְּנִימִי, wie Kl. leſen will) und den Hauptraum iſt nicht ohne Bedenken, da der letztere ſchwerlich kurzweg הַחִיצוֹן heißen konnte. Schließlich muß auch noch gefragt werden, ob die Schlußworte von V. 30 nicht auf einer irrtümlichen Wiederholung des Schluſſes von V. 29 beruhen. — 31: ein Sinn iſt in die rätſelhaften Schlußworte nur ſo zu bringen, daß man mit Stade וַיַּאֲזֵל וַיְמַזְּזוֹת lieſt. Nur kann dann האזל nicht die „Thüröffnung" (ſo Stade) bezeichnen, ſondern wird wie anderwärts von der vorſpringenden Einfaſſung der Thüre, und zwar hier von der (einen ſpitzen Winkel bildenden) oberen Einfaſſung zu verſtehen ſein — alles dies unter der Vorausſetzung, daß חֲמִישִׁית mit Stade als „Fünfeck" zu deuten iſt. — 33: ſtatt des ſinnloſen מאת ר׳ des MT l. mit Stade nach 7, 5 מְזוּזוֹת רְבֵעוֹת. — 34: l. wie gleich zuvor צְלָעִים ſtatt des Schreibfehlers קְלָעִים. — 7, 2: l. mit LXX שְׁלֹשָׁה ſtatt אַרְבָּעָה und vergl. V. 3. — 5: l. mit LXX

* Vergl. zu der Abkürzung Kl. (Klostermann) in den textkritiſchen Erläuterungen zu den Bb. der Könige oben S. 8 Note. — Für die Kap. 5—7 iſt beſonders die Abhandlung von Stade in der „Zeitſchrift für die altteſtamentliche Wiſſenſchaft" III, 129 ff. zu Rate gezogen worden.

הַמְּחֻזוֹת (MT: die Pfoſten); im folgenden iſt „gegenüber“ (wie V. 4) Überſetzung des אֶל־, während מוּל mit Stade (der übrigens וּפֶתַח אֶל־פֶּתַח lieſt) als erklärende Gloſſe zu אֶל־ zu ſtreichen ſein wird. — 7: l. mit Thenius nach 6, 15 עַד־הַקּוֹרוֹת (MT: vom Fußboden bis zum Fußboden). — 9: die alten Überſetzungen bieten zur Emendierung des וּמְחוּץ keinen Anhalt. Stade lieſt וּמִבֵּית־יְהוּדָה; eher dürften die Konſonanten מחצ Überbleibſel von מֻחֲצָר ſein, worauf dann noch ein Genitiv gefolgt ſein müßte. — 12: ſtatt לְאוּלָם iſt von Stade (nach LXX zu 6, 36) וְלַחֲצַר אוּלָם mit triftigen Gründen als urſprünglicher Text vermutet worden. — 15: l. mit LXX (und V. 46) וַיִּצֹק (MT: er bildete); nach הָעַמּוּדִים iſt mit LXX לְאוּלָם הַבַּיִת beizufügen. Ebenſo ſind nach יָסֹב mehrere Worte ausgefallen und zwar iſt nach Jer. 52, 21 und unter Berückſichtigung der LXX zu ergänzen: אֹתוֹ עֶבְרִי הָעַמּוּד אַרְבַּע אֶצְבָּעוֹת עָבוּב וְכֵן. Schon Thenius hat richtig erkannt, daß der Ausfall durch Abirren des Schreibers von אֹתוֹ auf אֶת entſtand. — 17: ergänze mit LXX an der Spitze des Satzes וַיַּעַשׂ שְׁתֵּי und lies ſodann mit Thenius (gleichfalls nach den LXX) unter Streichung der erklärenden Gloſſen מעשה ש׳ und גרלים מ׳ ש׳: לְכַפּוֹת אֶת־הַפְּתָרוֹת א׳ על־ר׳ העמ׳ und beidemal שְׂבָכָה für שְׂבָכָה. Der MT wäre etwa zu überſetzen: Gitter — Gitterarbeit, kettenartige Schnüre — hatten die Knäufe, welche u. ſ. w.; ſieben [Schnüre?] der eine Knauf u. ſ. w. — 18: l. mit Stade (zum guten Teil nach Thenius) וּשְׁנֵי טוּרֵי רִמֹּנִים נְחֻשָׁת für הָרִמֹּנִים הָעַמּוּדִים, ſodann [nach den LXX] וְכֵן; die Worte סָבִיב מְזֻרִים im MT ſcheinen aus V. 20ᵇ eingedrungen, welcher im urſprünglichen Text unmittelbar auf 18ᵇ (vor 18ᶜ) gefolgt ſein muß; ſicher aber ſind in 18ᵇ die Worte לְכַפּוֹת bis הָרִמֹּנִים (natürlich verſchrieben für הָעַמּוּדִים; vergl. die umgekehrte Verſchreibung an der Spitze des Satzes) als irrtümlich aus V. 17 (ſ. o.!) eingedrungen zu ſtreichen. Endlich iſt am Schluß von V. 20ᵇ הָאֶחָת für הַשֵּׁנִית zu leſen. — 19: l. וְהַכֹּתָרֹת, da es ſich nach dem gleich folgenden Relativſatz um die längſtbeſchriebenen Knäufe handelt. — 24: die Worte מקפים את הים סביב fehlen in den LXX und ſind wohl mit Stade als erklärende Gloſſe zu סביבים סבבים אתו zu ſtreichen. — 29: l. mit LXX וּמִמַּעַל und verbinde dies gegen die Accente eng mit וּמִתַּחַת; der MT würde bedeuten: und ebenſo auf den Sproſſen oberhalb; unterhalb der Löwen und Rinder aber u. ſ. w. — 30: l. nach V. 34 אַרְבַּע פְּעֻתָיו (MT: ſeine Füße). — 31: da an Bildwerk auf [dem Loch] der Mündung nicht gedacht werden kann, ſo wird für עַל־פִּיהָ zu leſen ſein עָלֶיהָ, sc. an der כֹּתֶרֶת. In der Überſetzung der letzten Worte des Verſes iſt die LA וּמִסְגְּרוֹתֶיהָ vorausgeſetzt. — 35: die Ergänzung von מַעֲשֵׂה כֵן iſt mit Stade aus V. 31 (vergl. die Anmerkung zur Überſetzung dieſes Verſes) entnommen, wo dieſe Worte ebenſo unbegreiflich, wie in V. 35 unentbehrlich ſind. — 36: die erſte Vershälfte ließe ſich zur Not durch Streichung des Artikels vor לֻחֹת ſo herſtellen: „und er grub auf die Flächen ſeiner (des Aufſatzes) Halter und auf ſeine Leiſten Kerube u. ſ. w. ein“. Aber eben der Artikel vor לֻחֹת und das im Text noch erhaltene Waw vor מסג׳ zeigen, daß urſprünglich ידתיה ומסג׳ irrig aus dem Schluß von V. 35 wiederholt waren; durch Einfügung von ועל und Streichung des nachfolgenden Waw ſuchte man einen Sinn hineinzubringen, ließ aber doch den Artikel vor לֻחֹת ſtehen. — 42: ſtatt des ſachlich unmöglichen עַל־פְּנֵי („auf der Vorderſeite“) ſtand ſicher urſprünglich, wie in V. 41, von wo die Worte irrig wiederholt ſind, עַל־רֹאשׁ הע׳. — 45: l. mit Streichung des אֵת: וְכָל־הַכֵּלִים הָאֵלֶּה (die LA האהל — das wäre הָאֹהֶל das Zelt — iſt als offenbares Schreiberverſehen im MT mit Recht beſeitigt). Wollte man ואת כל־הכ׳ als urſprünglich halten, ſo müßte man wegen des ohnedies ſinnloſen האלה doch den Ausfall der Worte וכל־הכלים annehmen. Wahrſcheinlicher aber iſt, daß das וְאֵת dem Schreiber entſchlüpfte, weil er einmal mit der Aufzählung von Objekten im Zuge war. — 50: im jetzigen Text iſt וְ vor לְרַלְּתֵי unentbehrlich. Übrigens aber verrät ſich durch das Fehlen des וְ und die verſchiedenen Formen von דֶּלֶת noch als urſprünglicher Text der einfache Satz: וְהַפְּתוֹת לְרַלְּתֵי הַבַּיִת זָהָב; eine ſpätere Hand wollte beide Thüren erwähnt wiſſen und fügte deshalb erſtlich לדלתות הב׳ הפ׳ לק׳ הק׳, dann aber auch am Schluß noch לַהֵיכָל bei. — 8, 7: l. mit

2 Chr. 5, 8 עַל־מְקוֹם (MT: gegen . . hin) und וַיְכַסּוּ (MT: beſchirmten). — 8: da der urſprüngliche Text des Königsbuchs den Hauptraum des Tempels הַהֵיכָל (nicht הַקֹּדֶשׁ) nennt, übrigens auch עַל־פְּנֵי הַד׳ nach מִן הַק׳ („vom Heiligen aus") überflüſſig wäre, ſo wird für הַקֹּדֶשׁ zu leſen ſein הַמָּקוֹם. — 9: die (unentbehrliche) Ergänzung von הַבְּרִית לֻחוֹת nach den LXX. — 12: die Verſe ſind ergänzt nach dem vollſtändigeren Text der LXX (hinter V. 53), deren Vorlage von Wellhauſen (in der 4. Aufl. von Bleeks Einleitung ins Alte Teſt., S. 236) ſcharfſinnig ſo hergeſtellt wird: שֶׁמֶשׁ הֵכִין בַּשָּׁמַיִם יהוה: בְּנֹה בֵיתִי בֵּית זְבֻלְךָ בָּעָרֶפֶל: אֲמַר לְשָׁכֵן בְּעָרְפֶל יְרוּשָׁלַיִם בֵּיתִי בֵּית זְבֻלְךָ בָּעָרֶפֶל: הֲלֹא הִיא כְתוּבָה בְּסֵפֶר הַיָּשָׁר: נָוֶה לִי לָשֶׁבֶת עוֹלָמִים In unſerer Überſetzung von V. 12 iſt die ziemlich ſtark abweichende Recenſion des MT beibehalten, da es keineswegs ſicher iſt, ob die LXX hier das Urſprüngliche bieten. In dem Schlußſatze, den die LXX unmöglich erfunden haben, iſt fraglich, ob mit בְּסֵפֶר הַשִּׁיר, welches die LXX laut ihrer Überſetzung laſen, irgend ein ſo benanntes altes „Liederbuch" gemeint iſt, oder ob nicht השיר erſt nachträglich für הַיָּשָׁר verſchrieben iſt (ſo Wellhauſen a. a. O.). Im letzteren Falle hätten wir ein drittes Citat aus dem „Buche der Rechtſchaffenen" neben Joſ. 10, 12 f. und 2 Sam. 1, 18 ff. — 16: ergänze mit LXX und 2 Chr. 6, 6 (wo ſich V. 5 noch eine weitere Zuthat findet: וָאֶבְחַר בִּירוּשָׁלַם לִהְיוֹת שְׁמִי שָׁם. Der Schreiber irrte vom erſten ואבחר ſogleich auf das zweite ab. — 31: ſtatt des unverſtändlichen אָלָה iſt entweder mit LXX und Targ. וְאָלָה oder nach Neh. 10, 30 בְּאָלָה (d. h. mit בָּא: „und er läßt ſich auf den Eid ein") zu leſen. — 35: l. mit LXX תַּעֲנֵם (MT: „wenn du ihnen antworteſt", d. h. nach gewöhnlichem Sprachgebrauch: „ſie erhörſt"). — 37: l. mit LXX ſtatt des ſinnloſen בְּאֶרֶץ: בְּאַחַד (Deut. 15, 7 al.). — 38: לְכָל־תַּחֲנָה י׳ fehlt in den LXX und iſt ohne Zweifel nur Gloſſe zu לכל־האדם. — 52: wie bereits in der Note zur Überſetzung bemerkt, läßt ſich להיות u. ſ. w. zur Not mit V. 43 verbinden; immerhin bleibt auch dann die Verbindung „daß deine Augen offen ſtehen für das Flehen" u. ſ. w. befremdlich. Wenn die LXX zu „deine Augen" hinzufügen „deine Ohren" (ebenſo 2 Chr. 6, 40, aber mit dem weiteren Zuſatz קַשֻּׁבוֹת), ſo iſt dies offenbar nur ein Verſuch, das Befremdliche zu mildern. Wahrſcheinlich iſt der Text infolge der Einſchiebung von V. 44—51 überhaupt in Verwirrung geraten, ſo daß ſchließlich im jetzigen MT verſchiedene Wendungen („daß deine Augen offen ſtehen über dieſes Haus" ꝛc. und [wie V. 28] „wende dich zu dem Flehen" ꝛc.) miteinander verſchmolzen wurden. — 65: Gloſſe (nach 2 Chr. 7, 9), noch nicht in den LXX. — 66: l. mit LXX וּבַיּוֹם. — 9, 4: l. mit LXX und 2 Chr. 7, 17 וְחֻקַּי. — 5: l. mit LXX und 2 Chr. 7, 18 לְדָוִד ſtatt עַל־ד׳. — 6: l. mit LXX (und 2 Chr. 7, 19) וְאִם und weiter וְחֻקֹּתַי. — 7: l. mit LXX und 2 Chr. 7, 20 (vergl. auch 2 Kön. 13, 23) אֲשַׁלֵּךְ (MT: ich will hinwegſenden). — 8: die Überſetzung folgt der Emendation des Textes, wie ſie ſchon Thenius nach dem Targum (zum Teil beſtätigt durch 2 Chr. 7, 21; vergl. auch Mich. 3, 12) verſucht hat: וְהַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר הָיָה עֶלְיוֹן יִהְיֶה לְעִיִּין. Immerhin iſt befremdlich, daß ſich von dieſer Ergänzung in den LXX keine Spur erhalten hat; vielmehr weiſt dort ὁ ὑψηλός auf הבית הזה הָעֶלְיוֹן als ſogen. casus pendens, dem dann כָּל־עֹבֵר u. ſ. w. als Prädikatſatz folgte. — 10: l. mit Kl., wie die Grammatik fordert, mit anderer Wortabteilung: מִקֵּץ הָעֶשְׂרִים. — 18: die Randlesart (zu תמר) תַּדְמֹר fußt auf 2 Chr. 8, 4 und meint die nachmals Palmyra genannte Stadt in der Wüſte öſtlich von Damaskus. Nach dem ganzen Zuſammenhang unſerer Stelle aber kann bei תמר nur an תָּמָר in der Steppe von Juda (vergl. Ez. 47, 19) gedacht werden. — 19: l. mit dem Targum und 2 Chr. 8, 6 אֶת כָּל־חֲשֶׁק. — 10, 1: die jetzt ſinnloſen Worte לְשֵׁם י׳ werden mit Kl. als Überbleibſel eines vollſtändigen Satzes (wohl: וְאֶת־שֵׁמַע הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּנָה שְׁלֹמֹה לְשֵׁם י׳) zu betrachten ſein; der Schreiber irrte vom erſten שלמה auf das zweite ab. — 8: l. mit LXX נְשֵׁיךָ; „deine Mannen" (ſo der MT) würde entweder mit עֲבָדֶיךָ identiſch ſein oder (wenn Bezeichnung der Unterthanen überhaupt oder der Krieger) ſolche nennen, die nicht beſtändig um Salomo waren. — 15: nach לָבַד iſt wohl (infolge Abirrens auf das nächſte מא) aus-

gefallen: מֵאֲשֶׁר בָּא; ſtatt מִסָּחַר iſt mit Kl., da die Präpoſition מִן grammatiſch kaum zu entbehren, מִסַּחַר zu leſen. — 20: שָׁם „dort", obſchon auch 2 Chr. 9, 19 zu leſen, wird mit Kl. (nach den LXX) zu ſtreichen ſein; am Schluſſe l. mit LXX und 2 Chr. 9, 19 מַמְלָכָה (MT: für irgend welche Königreiche). — 21: als der urſprüngliche Text des ſichtlich verderbten Satzes iſt mit Kl. nach LXX Luc. anzuſehen: אֵין כָּסֵף כִּי הַכָּסֶף לֹא נֶחְשַׁב וגו׳. — 26: l. nach 2 Chr. 9, 25: וַיַּנְהֵם (MT: und er führte ſie). — 28: das in jeder Hinſicht befremdliche מְקֻוָה (eigentlich „Zuſammenfluß", gleich darauf von einer Schar von Roſſen gebraucht!) wird ohne weiteres aus Abirrung auf das zweite מקוה zu erklären und ſomit zu ſtreichen ſein. — Am Schluſſe lies mit LXX ſtatt des unmöglichen MT („führten ſie aus"; aber dann hätte בְּיָדָם keinen Sinn) mit LXX וַיֵּצְאוּ. — 11, 7: die Ausſprache מֹלֶךְ (woraus dann weiter in LXX und Vulg. die Form Moloch entſtand) ſtatt des zu erwartenden מֶלֶךְ (König) iſt ſicher nur eine Anweiſung, ſtatt des verhaßten Götzennamens vielmehr בֹּשֶׁת (Schande) zu ſprechen; vergl. ganz Ähnliches in der Note zu 2 Sam. 2, 8. 4, 1. — 15: l. mit Kl. nach LXX בְּהַכְרִית (MT: als David mit Edom war!). — 17: l. wie V. 14. 17ᵇ ꝛc. הֲדַד. — 19: l. m. Kl. nach LXX Luc. etc. הַגְּבִירָה für הַתַּחְפְּנֵיס (MT nach üblicher Deutung: die Schweſter der regierenden Königin Thachpenes; aber הַגְּבִירָה iſt nicht der Titel der Gemahlin des Königs, ſondern der Königin-Mutter). Übrigens dürfte Kl. mit Recht vermuten, daß ſtatt des erſten אֲחוֹת urſprünglich der Name der betreffenden Prinzeſſin genannt war und der Text ſomit eigentlich lautete אֶת־ . . . . . אֲחוֹת אִשְׁתּוֹ ת׳ חַגְּבִירָה. — 24: der kleingedruckte Satz fehlt bei den LXX und wird mit Kl. als eine Gloſſe zu betrachten ſein, die eigentlich zum Schluß von V. 23 gehörte. Für das gänzlich beziehungsloſe אֹתָם iſt mit Kl. אָרָם zu leſen, in der zweiten Vershälfte aber mit LXX Luc. וַיֵּלְכוּ (MT: und ſie zogen nach D.), וַיֵּשֶׁב und וַיִּמְלֹךְ (MT hat auch hier beidemal den Plural; die Ausſprache וַיִּמְלְכוּ läßt das ganz unentbehrliche Objekt vermiſſen und iſt offenbar nur ein Notbehelf). — 25: entweder muß man mit den LXX (die jedoch den Satz nach V. 22 leſen und durchweg Hadad zum Subjekt machen) וַיֹּאמֶר הֲדַד leſen, הֲדַד als irrtümliche Ergänzung (ſtatt des thatſächlichen Subjektes רְזוֹן) ſtreichen und dem Text der LXX nur das unentbehrliche Prädikat עָשָׂה entnehmen (alſo: und dies war das Unheil, das er anſtiftete, und er ꝛc.) oder man muß annehmen, daß vor וְאֶת־הוּר׳ etwas ausgefallen iſt, woran es ſich als zweites Objekt anſchloß. Auch in dieſem Falle müßte man עָשָׂה nach אֲשֶׁר ergänzen. — 12, 2: die faſt ſelbſtverſtändliche Ergänzung zu בְּשָׁמְעַ, nämlich כִּי מֵת שְׁלֹמֹה hat ſich noch in LXX Luc. (nach 11, 43ᵃ) und in der Vulg. erhalten; weiter iſt ſodann mit 2 Chr. 10, 2 וַיֵּשֶׁב י׳ מִמִּצְרַיִם zu leſen (der MT „da blieb er in Ägypten" floß wohl aus der Annahme, daß ſich V. 3 nur auf die Herbeiholung Jerobeams aus Ägypten beziehen könne. — 18: l. mit LXX (wie 4, 6 und 5, 28 im hebräiſchen Text) אֲדֹנִירָם. — 27: die Schlußworte fehlen bei den LXX und ſind wohl irrtümlich aus dem Vorhergehenden wiederholt. — 28: l. mit LXX אֵלֵיהֶם (MT: zu ihnen). — 32: der kleingedruckte Satz bildet eigentlich den Eingang (oder auch den Übergang zu) der Erzählung in Cap. 13; er kehrt nochmals wieder an der Spitze von V. 33, um nochmals durch eine Einſchaltung unterbrochen zu werden, und wird erſt am Schluß von V. 33 vollſtändig mitgeteilt. — 13, 3: l. mit LXX וַיִּתֵּן (וְנָתַן des MT könnte zwar im ſpäteſten Hebräiſch auch als Präteritum gelten, wird aber irrtümlich als Fortſetzung des Gottesſpruches und ſomit als Futurum gemeint ſein). — 7: ergänze mit Kl. nach LXX Luc. vor באה noch לֵאמֹר. — 9: l. für צִוָּה אֹתִי (wozu nur Jahwe Subjekt ſein könnte, welches aber durch das gleich folgende בִּדְבַר י׳ ausgeſchloſſen iſt) mit Kl. צִוִּיתִי und vergl. Lev. 8, 35 und 10, 13, wo beidemal genau dieſelbe Verbindung vorliegt. — 11: wie der Schluß des Verſes und V. 12 f. zeigen, iſt ſtatt des MT („und es kam ſein Sohn und erzählte ihm") mit LXX וַיָּבֹאוּ בָנָיו zu leſen; ebenſo mit LXX וְדִבְּרִים. — 12: ſtatt des unmöglichen וַיִּרְאוּ (da ſahen ſeine Söhne ꝛc.] iſt entweder וַיַּרְאֵהוּ oder vielleicht richtiger mit Kl. (nach Ex. 15, 25) וַיּוֹרֵהוּ zu leſen. — 16: אִתְּךָ iſt mit LXX

als störende Erweiterung des במקום ההוא zu streichen. — 17: l. mit Kl. דַּבַּר (der MT „denn ein Wort an mich“ würde noch הָיָה vor אֵלַי erfordern, um verständlich zu werden). — 23: die kleingedruckten Worte fehlen in den LXX und werden dadurch, wie durch die Art der Anknüpfung des Genetivs als eine nachträglich in den Text eingedrungene Glosse zu הַחֲמוֹר erwiesen. — 31: l. am Schluß des Verses mit LXX לְמַעַן אֲשֶׁר יִמְלְטוּ עַצְמוֹתַי אֶת עַצְמוֹתָיו; 2 Kön. 23, 18 soll offenbar durch וגו׳ וַיִּמָּלְטוּ ausdrücklich auf die Vorhersagung des alten Propheten verwiesen werden. Die Auslassung entstand durch Abirren vom ersten עַצְמוֹתַי auf das zweite עַצְמוֹתָיו. — 33: l. mit LXX וַיְהִי (וידי) לַבָּמוֹת כֹּהֲנֵי (וידי wäre zu übersetzen: damit er ein H. werde). Die LA כהני ב׳ beruht wohl darauf, daß sich anderwärts nirgends die Verbindung כֹּהֲנֵי ב׳ findet; für וידי wäre jedoch vor dem Plural וַיְהִיו oder (so Kl.) וְהָיוּ zu schreiben. — 34: l. m. LXX etc. הַדָּבָר (MT: und so gereichte er durch diese Sache zur Versündigung u. s. w.). — 14, 2: l. mit Thenius und Kl. לְמֶלֶךְ (לְמָלְכָּהּ des MT könnte nur heißen: bezüglich eines Königs). — 5: l. וַיְהִי כְּבֹאָהּ (als bloße Überleitung zur Fortsetzung der Erzählung, daher in der Übersetzung nicht besonders ausgedrückt). Der MT meint offenbar „und es wird geschehen (also gegen die grammatische Möglichkeit וידי = וְיִדְּיָה und dies = וְהָיָה), wenn sie kommt, so ist sie verkleidet“, als Fortsetzung des Gottesspruchs. Die Beseitigung der LA וַיְהִי machte sodann die Einsetzung von וַיְהִי an der Spitze von V. 6 notwendig. — 15: statt des ganz ungefügen MT („weil sie ihre Ascheren hergerichtet haben“) wird mit Kl. zu lesen sein יַעַן אֲשֶׁר עָשׂוּ אֲשֵׁרֵיהֶם. Wahrscheinlich ist Kl. auch mit der weiteren Vermutung im Recht, daß diesem Satze die Variante יַעַן אֲשֶׁר־דָּם מַכְעִיסִים אֶת־יי parallel ging, bis beide zu dem jetzigen Texte verschmolzen wurden. — 31: die aus V. 21 nochmals wiederholte Angabe über die Mutter Rehabeams fehlt 2 Chr. 12, 16, sowie bei den LXX. — Für die noch unerklärte (entweder auf einem Schreibfehler oder auf absichtlicher Beseitigung des Gottesnamens beruhende) Form אֲבִיָּם des MT hier und Kap. 15, 1. 7. 8 wird mit LXX und der Chronik die gewöhnliche Form אֲבִיָּה (wofür 2 Chr. 13, 20 ff. die vollständige Form אֲבִיָּהוּ) zu lesen sein. — 15, 4: l. mit LXX אֶת־בָּנָיו. — 6: der Vers (irrig wiederholt aus 14, 30; vergl. auch 15, 7) fehlt bei den LXX. — 15: l. mit dem Konsonantentext und 2 Chr. 15, 18 וְקָדָשָׁיו (MT verkehrt: die Heiligtümer des Hauses Jahwes). — 21: l. m. Kl. nach den LXX וַיֵּשֶׁב תִּרְצָתָה (MT: und blieb in Th.). — 30: im MT (durch sein Reizen, womit er J.... reizte) bringen die Worte אֲשֶׁר הִכְעִיס eine störende Überfüllung des Textes und sind ohne Zweifel mit Kl. als exegetische Glosse zu בַּעֲשׂוֹ zu streichen. — 32: die nochmalige Wiederholung dieser Notiz (vergl. V. 16) hängt vielleicht mit der doppelten Erwähnung sowohl im Buche der Geschichte der Könige von Juda, als in dem der Könige von Israel zusammen. — 16, 7: als der ursprüngliche Text von V. 7 (dessen Spuren sich noch erhalten haben in אֶל־בַּעְשָׁא statt עַל־ב׳ und dem auf die Kälber Jerobeams gehenden „Machwerk seiner Hände“) ist von Kl. scharfsinnig vermutet worden: „es war aber auch durch den Pr. Jehu, den S. H., das Wort Jahwes an B. ergangen, daß er das Haus Jerobeams schlagen solle wegen all des Bösen, das er in den Augen J.'s verübt, indem er ihn durch das Machwerk seiner Hände zum Zorne reizte“ (und zwar stammt nach Kl. die Verderbnis des Textes näher daher, daß לְהַכּוֹת כָּל־בֵּית verlesen wurde in לְהָרוֹת כָּבֵית). — 11: die nachträgliche Einfügung der Worte לֹא השאיר לו מ׳ בקיר (aus 14, 10) ergiebt sich nicht bloß aus ihrem Fehlen bei den LXX, sondern vor allem aus וגאליו ꝛc., welche Worte nur in enger Verbindung mit „das ganze Haus Baesas“ verständlich sind. — 21: לַחֲצִי (nach Kl. durch Dittographie des ל von ישראל entstanden) fehlt bei den LXX und ist als sachlich unmöglich zu streichen. — 22: statt אֶת־הָעָם fordert der Zusammenhang entweder עַל־הָעָם oder מֵהָעָם. Nach וַיָּמָת תִּבְנִי lasen die LXX וַיּוֹרֶם אָחִיו בָּעֵת הַהִיא וַיִּמְלֹךְ עָמְרִי אַחֲרֵי תִּבְנִי. Diese Angabe kann nicht wohl erfunden sein und scheint zu besagen, daß Thibni an seinem Bruder Joram einen Bundesgenossen hatte; mit dem gleichzeitigen Tode desselben war die Partei Thibnis vollends verloren. Darnach bedarf es nicht

der gewaltsamen Konjektur Klostermanns, der für יוֹרָם lesen will בָּנָיו oder בְּאַחֲרֵי: „und Thibni fand den Tod durch die Hand seines Bruders in jener Zeit". Die Angabe des Josephus (Antiqu. 8, 12, 5), daß die siegreiche Partei des Omri den Thibni getötet habe, geht gleichfalls über den Textbericht hinaus. — 27: l. mit LXX וְכָל־אֲשֶׁר. — Das zweite אֲשֶׁר עָשָׂה ist ohne Zweifel nur irrige Wiederholung des ersten, da es in den LXX fehlt und nirgends sonst in diesen Schlußformeln auf גְּבוּרָתוֹ folgt. — 30: wie V. 25 wird mit LXX וַיָּרַע nach יהוה zu lesen sein. — 31: statt הֲנָקַל (welches nicht bedeuten könnte „gleich als ob es zu wenig wäre, daß er u. s. w.", sondern nur [als Unterbrechung des Berichts] „war es etwa ein Geringes u. s. w."? ist wohl die Aussprache הַנָּקֵל beabsichtigt; so richtig Kl., der übrigens nach den LXX vielmehr לוֹ נָקַל als ursprüngl. Text vermutet. — 33: l. mit LXX nach לעשות noch כעסים. — 17, 1: l. mit LXX מִתִּשְׁבֵּה; die Angabe „aus Thisbe in Gilead" ist trotz des vorhergehenden הַתִּשְׁבִּי keineswegs müßig, da es sich um die Unterscheidung dieses Thisbe von dem in Naphthali handelt; dem MT („von den Beisassen Gileads") ist kein Sinn abzugewinnen. — 5: streiche das erste וַיֵּלֶךְ als irrtüml. Ansatz zu V. 5ᵇ. — 6: die beiden Glossen noch nicht in LXX. — 11: l. mit LXX אַחֲרֶיהָ. — 15: Für וּבֵיתָהּ, welches weitere Familienglieder und Dienerschaft voraussetzen würde, l. mit Kl. וּבְנָהּ; auf dieses führt auch die LA der LXX וּבָנֶיהָ, nur daß sie (wie schon V. 12 und 13) an mehrere Kinder denken, im Widerspruch mit V. 17 („der Sohn des Weibes"). — Für das befremdliche יָמִים, das auch „einige Zeit" (und selbst „ein Jahr lang") bedeuten könnte, konjiziert Kl. scharfsinnig יֹם יֹם „Tag für Tag". LXX Vat. und Luc. übergehen ימים, LXX Alex. (dessen LA allerdings, wie auch sonst häufig, dem hexaplarischen Text entstammen könnte; denn, wie Kl. nach Field erinnert, bieten dort Symm. und Theod. dieselbe LA) und Vulg. lasen וימך הימים ההוא als Einleitung zu V. 16. — 18, 4: l. mit LXX wie V. 13 חֲמִשִּׁים חֲמִשִּׁים. — 5: ergänze mit LXX וְנַעֲבֹר nach לֵךְ (wörtlich: laß uns im Lande umherziehen zu allen W. u. s. w.). — 19: daß die 400 Ascherapropheten erst nachträglich eingefügt sind (in den LXX auch V. 22), geht schlagend daraus hervor, daß auch V. 40, wo sie unmöglich fehlen könnten, keine Rede von ihnen ist. — 26ᵃ: da Elia den Baalspropheten eben erst die Wahl unter den Farren gelassen hat, kann der Relativsatz „den er ihnen übergeben hatte" unmöglich zum ursprünglichen Texte gehören. Auch die LXX enthalten ihn nicht. Mit der sprachlich allenfalls möglichen Übersetzung „den man ihnen gegeben hatte" ist man sachlich nichts gebessert. — 26ᵇ: l. mit LXX עָשׂוּ (Kl. עָשָׂהוּ); MT allenfalls „den man errichtet hatte". — V. 30ᵇ (die Ausbesserung des zerstörten Altars) und 31 (die Errichtung eines neuen) schließen sich gegenseitig aus; der knappe und (vergl. 19, 10) überaus natürliche Bericht in 30ᵇ ergiebt sich ohne weiteres als der ursprüngliche gegenüber dem reflektierten und wortreichen Bericht in V. 31 und 32ᵃ (mit Citierung von Gen. 35, 10 aus dem Priesterkodex). Daß die LXX V. 30ᵇ erst nach dem (um מִזְבֵּחַ verkürzten) V. 32ᵃ eingeschoben haben (also: er baute die Steine . . . und flickte [so] den Altar Jahwes), beweist nur, daß sie den Widerspruch gemerkt und auf Abhilfe gesonnen haben. — 34: der Zusatz (וַיְצַשְּׂרוּ כֵן) nach den LXX. — 38: l. mit LXX und Targ. מֵאֵת יהוה (MT: das Feuer Jahwes). — 43: ergänze mit LXX וַיָּשָׂב וַיָּשֶׂם. — 19, 1: streiche mit LXX das zweite־כָּל als irrige Wiederholung des ersten. — 2: füge mit LXX לִי nach ישון ein. — 3: l. mit LXX וַיַּרְא (MT: „da sah er", ohne irgendwelche Näherbestimmung unverständlich; 18, 39 ergiebt sich das Objekt von selbst aus dem Zusammenhang). — 21: וַתִּקְּשֹׁר fehlt bei den LXX und ist wahrscheinlich nur erklärende Glosse zu dem Suffix in בְּשָׂלָם; Kl. vermutet (mit anderer Wortabteilung) בָּשָׂל מֵהַבָּקָר, aber die Meinung ist sicher, daß er das gesamte Fleisch zum [Abschieds-]Mahle hergiebt. — 20, 5: die Übersetzung folgt der Konjektur Kl.s לֹא אֶלְכִי שָׁלַחְתִּי; dieselbe trifft jedenfalls insoweit das Richtige, als in dem durchaus befremdlichen לאמר כי irgendwelche mit שלחתי zu verbindende Negation stecken muß, da sich כִּי אִם V. 6 nur an einen Verneinungssatz anschließen kann. Doch könnte ein solcher auch in

Geſtalt einer ſogenannten rhetoriſchen Frage vorangegangen ſein. Der Sinn der Worte iſt jedenfalls: nicht das habe ich gewollt, daß du ſelbſt (nach Belieben) deine Schätze u. ſ. w. ausliefertеſt, ſondern ich wollte mir nach Belieben auswählen! — 6: l. mit LXX עֵינֵיהֶם (MT: alle Luſt deiner Augen). — 20: der Zuſammenhang läßt nur an ein Entkommen Benhadads mit knapper Not denken; darnach bedeutet עַל־סוּס wahrſcheinlich „auf einem [Wagen-]Pferde". Was die alten Verſionen dann für וּפָרָשִׁים bieten, ſcheint alles nur Notbehelf zu ſein, um dem verderbten Text irgend welchen Sinn abzugewinnen; ſo ſicher auch das in equo eum equitibus suis der Vulgata, wonach Kl. עַל־סוּס הוּא וּפָרָשָׁיו leſen will. — 21: l. mit LXX וַיַּךְ (MT könnte nur heißen: er verwundete die Roſſe und [zerſtörte] die Wagen); V. 21ᵃ will aber vielmehr erklären, wie Ahab fortan mehrmals (וְהִכָּה ſogen. Perf. frequent.) habe ſiegen können, nämlich eben mit Hilfe der Roſſe und Wagen. — 28: ſtreiche mit LXX das zweite וַיֹּאמֶר als irrige Wiederholung. — Für וידעתם l. mit LXX und V. 13 וְיָדַעְתָּ. — 31: l. mit LXX nach V. 32 בְּרֹאשֵׁיהֶם. — 33: die in der Note gegebene Deutung von יְנַחֲשׁוּ (eig. „ſie trieben Wahrſagerei"; übrigens iſt das Imperf. ſtatt des Perf. höchſt befremdlich) iſt in der Vulgata wohl nur aus dem Zuſammenhang geraten; ebenſo iſt die Bedeutung der grammatiſchen Miſchform ויחלטו völlig unſicher. — In 33ᵇ ergänze mit LXX אֵלָיו nach ויעלהו. — 34: da die folgenden Worte (falls man nicht ohne weiteres וַאֲתָּה בְּ תְּשַׁלְּחֵנִי oder mit Welh. ואני ב' תשלחני [mit אֲנִי als Verſtärkung des nachfolgenden Suffix] leſen will) nur als Rede Ahabs einen Sinn haben, ſo müſſen einige Worte ausgefallen ſein, in denen der Übergang zur Rede Ahabs angedeutet war. Denn die Faſſung Kl.s „ich ſelbſt will dich vertragsmäßig geleiten" ſcheitert, abgeſehen von der Seltſamkeit des Ausdrucks, ſchon daran, daß שִׁלַּח offenbar in demſelben Sinne verſtanden werden muß, wie am Schluß des Verſes. — 42: l. mit LXX מִיָּדְךָ. — 21, 2: wie V. 6 zeigt, iſt אוֹ vor כֶּסֶף ausgefallen. — 4: da nicht, wie 2 Kön. 20, 2, dem וַיִּסֹּב beigefügt iſt „zur Wand", ſo iſt vielleicht mit LXX vielmehr וַיָּכַס „und er verhüllte" zu leſen. — 12: da וְהִשִּׁיבוּ nicht wohl als Perf. frequent. („bei wiederholten Gelegenheiten") gemeint ſein kann, ſo wird וַיְשִׁיבוּ zu leſen ſein; ohnedies bliebe nur übrig קְרִיאוּ für קְרָאוּ zu leſen, ſo daß der Befehl aus V. 9 nochmals wörtlich wiederholt wäre. — 18: die kleingedruckten Worte, offenbar verdeutlichende Gloſſen, fehlen in den LXX; ebenſo Iſebel in V. 15. — 28: l. nach 2 Kön. 9, 36 בְּחֶלְקַת (MT: am Feſtungsgraben). — 22, 6: l. mit LXX etc. יְהוָה. — 10: da בְּגָדִים für ſich ſchwerlich bedeuten kann „mit prächtigen Kleidern" oder „ihren [königlichen] Kleidern", ſo muß durch בְּגֹרֶן (welches mit Kl. als eine Variante zu בגדים zu betrachten ſein wird) irgendwelche Näherbeſtimmung zu בגדים (reſp. בְּגָדִי, z. B. בִּגְדֵי אַרְגָּמָן purpurne Kleider) verdrängt worden ſein. — 13: l. mit Then. nach LXX דִּבְּרוּ (Kl. מְדַבְּרִים). — 19: l. mit LXX לֹא כֵן (MT: darum). — 24: l. mit 2 Chr. 18, 23 אֵי זֶה דַּעֲבָרְךָ. — 28: das Citat aus Mich. 1, 2 iſt längſt als Gloſſe eines Leſers erkannt, der die beiden gleichnamigen Propheten zuſammenwarf; die LXX haben den Zuſatz nicht. — 31: das auffällig nachhinkende שְׁלֹשִׁים וּשְׁנַיִם iſt durch 2 Chr. 18, 30 als nachträglicher Einſatz aus 1 Kön. 20, 24 ausgewieſen. — 34: l. mit LXX מִן־הַמַּחֲנֶה (MT: aus dem Lager). — 35: ergänze mit 2 Chr. 18, 34 עַד־הָעֶרֶב nach אֲרָם und ſtelle mit LXX וַיָּמָת בָּעֶרֶב an das Ende des Satzes. — 37: l. mit LXX כִּי מֵת הַמֶּלֶךְ וַיָּבֹאוּ; MT: da ſtarb der König (vergl. jedoch V. 35, wo dies bereits gemeldet iſt) und gelangte nach S.

Das zweite Buch der Könige.

1, 11: l. mit LXX Luc. wie V. 9 und 18 וַיַּעַל (MT: und er hob an). — 12: l. mit LXX אֲלֵיהֶם (MT: zu ihnen). — 13: l. mit LXX Luc. שָׁלִשָׁי (MT allenfalls „einen Hauptmann über dritte fünfzig"). Das in ſtörender Weiſe beigefügte Subjekt שר חח' הש' giebt ſich ſchon durch die Stellung nach dem zweiten Verb als ſpätere Zuthat zu erkennen. — 16: „es

giebt wohl ꝛc.“ Gloſſe aus V. 6, fehlt in der urſprünglichen LXX. — 17: ergänze mit LXX Luc. etc. יְהוֹרָם nach אֲחִיו. — 2, 14: אשר נסלה מ׳ wohl nur verſehentlich aus V. 13 wiederholt. — Dem אַף־הוּא V. 14ᵇ ließe ſich ein Sinn nur abgewinnen, wenn man es hinter וַתֵּבֶה ſtellte („da ſchlug auch er das Waſſer“), nur daß man es dann bereits nach dem erſten וַיַּכֶּה erwarten ſollte. Weit wahrſcheinlicher iſt jedoch אָסוֹא als Verſtärkung des fragenden אַיֵּה zu leſen. Die Verſchreibung erklärt ſich einfach daraus, daß man ein vom Fragewort getrenntes אָסוֹא (wie es auch Ex. 33, 16 ſteht) nicht gewohnt war. — 15: בִּירִיחוֹ erklärt Kl. mit Recht für einen irrigen Zuſatz nach dem Muſter von V. 3 und 5; es handelt ſich aber vielmehr um die nach V. 7 in einiger Entfernung vom Jordan ſtehenden. — 3, 2: mit LXX wird מַצֵּבַת zu leſen ſein (MT: den Malſtein). — 17: l. mit Kl. nach LXX Luc. מִקְנֵיהֶם (MT: euer Vieh). — 19: וכל־עיר מבחור von Kl. mit Recht als urſprüngliche Variante [vielleicht bloßer Schreibfehler, sc. Verwechſelung von צ mit ח] zum Vorhergehenden geſtrichen. — 23: l. mit Kl. nach LXX Luc. und Targ. הִתְגָּרוּ (MT: gewiß haben ſie ſich verheert). — 24: l. mit Then. nach den LXX ſtatt des völlig unüberſetzbaren MT וַיָּבֹאוּ בֹא וְרַצּוֹת. — 27: l. mit LXX לְאַרְצָם. — 4, 5: füge mit Kl. nach LXX Luc. hinter מֵאִתּוֹ bei וַתַּעַשׂ בֵּן. — 7: l. mit LXX etc. וּבְנֵךְ. — 17: l. mit LXX בָּאָשָׁר; der MT meint wohl: um die Zeit, welche Eliſa ihr genannt hatte. — 23: gegen die Accente iſt mit Kl. הַיּוֹם zu לֹא חֹדֶשׁ zu ziehen (MT: warum willſt du heute zu ihm?). — 39: l. mit Kl. nach den LXX בַּשָּׂדֶה (MT: „eine Feldrebe“; auf jeden Fall iſt גֶּפֶן generell zu faſſen, wie in der Überſetzung geſchehen). — 5, 13: l. mit LXX אִם (MT „mein Vater“; dann aber könnte das folgende nur bedeuten: etwas Wichtiges hat dir der Prophet geboten ꝛc.). — 18: l. mit LXX וְלִכְבֹּד und in 18ᵇ, gleichfalls mit LXX, בְּהִשְׁתַּחֲוֹתוֹ (MT: wenn ich anbete). — 22: wie V. 23, wo ſie durch die Stellung als Gloſſe ausgewieſen werden, dürften die חל׳ בגדים mit Kl. auch V. 22 als eine (durch V. 5 und das irrige zweite לָקַחַת in V. 26 veranlaßte) Gloſſe zu ſtreichen ſein. — 23: ſ. V. 22. — 26: l. mit LXX noch עִמְּךָ nach הָלַךְ. Im zweiten Halbvers l. mit Kl. nach LXX וַיֹּאמֶר לָקַחַתָּ אֶת־הכ׳ וְלָקַחְתָּ וג׳ (MT: war es an der Zeit, das Geld zu nehmen und Kleider ꝛc. zu nehmen?). — 6, 5: Beachtung verdient die Konjektur Kloſtermanns, der הַקָּרוּם für הַקּוֹרֶה lieſt („als er die Axt [auf den Stamm] niederſauſen ließ“); ſtatt des ſicher auch verderbten וְאֶת־הַבַּרְזֶל will Kl. וְאֶת הַכּ׳, die eiſerne Schneide [der Axt]. — 8: l. mit Thenius für תחנתי (nach üblicher Deutung „mein Lagern“) תְּחָבְאוּ und V. 9 für das ſeltſame נְחִתִּים („herabſteigend“?) נִחְבָּאִים oder mit Synkope des א: נְחֻבִּים. — 11: l. mit Kl. nach den LXX מִי מִנַּלָּנוּ (MT allenfalls: wer von denen, die uns [angehören] zum K. von J. [hält]). — 15: den urſprünglichen Text hat Kl. in überzeugender Weiſe ſo hergeſtellt: וַיַּשְׁכֵּם מְפֻחָרַת בַּבֹּקֶר (vergl. zu dieſer Wendung z. B. 1 Sam. 5, 3); Subjekt iſt Eliſa, wie ſchon נַעֲרוֹ in der zweiten Vershälfte fordert. Der MT („als nun der Diener des Mannes Gottes ſich früh erheben [oder allenfalls „aufbrechen“] wollte“) entſtand ſo, daß man ממחרת in משרת verſchrieb und dieſem nun notgedrungen איש האלהים beifügte; für לקום aber laſen noch die LXX בַּבֹּקֶר. — 22: die LA לֹא הָאָשָׁר wird von LXX Luc. vorausgeſetzt. Da aber das Niedermetzeln aller Gefangenen unmöglich Kriegsſitte war, ſo wird der MT im Rechte ſein. — 30: l. mit Kl. nach LXX Luc. עֹמֵד (MT: „vorüberging“). — 32: l. mit LXX Luc. וּבְטֶרֶם. — 33: da 7, 2 die Gegenwart des Königs ausdrücklich vorausgeſetzt wird und die Worte in V. 33ᵇ nur in ſeinem Munde einen Sinn haben, ſo iſt für הַמַּלְאָךְ notwendig הַמֶּלֶךְ zu leſen. Vor V. 33 muß man entweder den Ausfall eines Satzes annehmen, der über das Erſcheinen und Zurückhalten des Boten berichtete, oder man muß mit Wellhauſen (in Bleeks Einl., 4. Aufl. S. 251) in V. 32 וישלח א׳ מ׳ und alles, was auf ראשי folgt, ſtreichen, vorher aber (nach יֹשְׁבִים אִתּוֹ) בטרם יבא הַמֶּלֶךְ leſen. — 7, 2: l. mit LXX etc. הַמֶּלֶךְ. — 10: l. mit Thenius, wie das folgende לָהֶם und V. 11 fordert, שֹׁעֲרֵי (MT: dem Thorwächter). Für אֱלֹהִים l. mit LXX אֲהֲלֵיהֶם. — 11; l. mit LXX וַיִּקְרְאוּ.

Mit Recht ergänzt Kl. nach הַשְּׁעָרִים als urſprünglichen Text, der ſich verſprengt noch in LXX Luc. (hinter הָעִיר V. 10) erhalten hat: אֶל־שַׁעֲרֵי הָעִיר (für אֶל־ wird indes vielmehr לְ zu leſen ſein). — 13: l. in der erklärenden Gloſſe zu הַנִּשְׁאָרִים mit LXX בה (MT: „in ihr“, was auf die Stadt gehen müßte). — Die in der Überſetzung ausgelaſſenen Worte ſind irrige Wiederholung des Vorhergehenden, entſtanden durch Abirren eines Schreibers von dem אֲשֶׁר vor תָּמוּ zu dem nach הַנִּשְׁאָרִים. In dieſe Dublette drang dann, wie Kl. richtig erkannte, noch יִשְׂרָאֵל ein (obſchon nicht die Menge der Menſchen, ſondern der Roſſe gemeint iſt) und wurde ſchließlich auch hinter הֲהָמוֹן (welches deshalb von der Maſora in הֲמוֹן verwandelt wird) eingefügt. — 17: l. entweder בַּדָּבָר für בָּאֲשֶׁר דִּבֶּר oder ſtreiche דִּבֶּר vor אֲשֶׁר דִּבֶּר; die Deutung des MT: wie der Mann Gottes geſagt hatte, welcher ſprach, u. ſ. w., iſt ſprachlich kaum zuläſſig. Dagegen wäre möglich, daß (wie Kl. will) die Worte „wie der Mann Gottes geredet hatte“ noch zum urſprünglichen Texte gehörten und אֲשֶׁר דִּבֶּר (nach Kl. verſchrieben aus בָּאֲשֶׁר) nur die Überleitung zu dem Anhängſel in V. 18—20 bildete. (Als Anhängſel verraten ſich dieſe Verſe, abgeſehen von der breiten Wiederholung, auch durch das וַיִּרְמְסוּ אֹתוֹ V. 20 für וַיִּרְמְסֵהוּ V. 17.) — 8, 1: wie Kl. aus dem Text der LXX Luc. (vergl. indes auch den textus receptus) erweiſt, drang וְגַם בָּא erſt nachträglich ein. — 3: l. mit LXX שֶׁבַע הַשָּׁנִים (MT: von ſieben Jahren). — 11: für das ſchlechthin rätſelhafte וַיָּשֶׂם wird mit Kl. nach 1 Kön. 9, 8 וַיָּשֹׁם (oder וַיִּשֹּׁם) „und er entſetzte ſich“ zu leſen ſein. Auffällig iſt beſonders, daß „der Mann Gottes“, der doch Subjekt zu ויעמד ꝛc. ſein muß, erſt nach ויבך als ſolches genannt wird, daher Kl. mit gewaltſamer Streichung von כי מות ימות (V. 10) den ſterbenden Haſael, den Eliſa im Geiſte ſah, zum Subjekte machen will. — 16: die Worte ויהושפט מלך יהודה, an dieſer Stelle völlig ſinnlos, ſind vom Schluß des Verſes her eingedrungen. — 19: l. nach 1 Kön. 11, 36 לְבָנָיו (MT allenfalls: hinſichtlich ſeiner Söhne). — 21: צָעִיר ſonſt unbekannt; das שָׂעִיר (Name des Edomitergebirges und -Landes, 1 Moſ. 33, 16), welches die Vulgata vorausſetzt, iſt ſicher nur geraten. Neuerdings wollte Conder צ׳ in Zuwēra am Südweſtrande des toten Meeres wieder finden; Stade vermutet צְעִיר als urſprüngliche LA. — 9, 4: der MT wäre zu überſetzen „der Jüngling iſt [war] der Prophet“; offenbar iſt aber das zweite הַנַּעַר irrige Wiederholung des erſten, und war vielmehr die Gloſſe נַעַר הַנָּבִיא beabſichtigt, obſchon das erſte הַנַּעַר gar nicht im Sinne von „Diener“ gemeint iſt. — 7: l. mit LXX וְהִכִּיתָ und vergl. 2 Chr. 22, 7 (MT: und du ſollſt ſchlagen). — 11: l. mit LXX וַיֹּאמְרוּ (MT allenfalls „fragte man ihn“). — 17: nach שֹׁמְעַת iſt, wie der Status constr. zeigt, ein Genetiv ausgefallen, und zwar höchſtwahrſcheinlich אֲנָשִׁים, durch Abirren auf אנ in אֲנִי. — 27: ergänze nach den LXX (welche dafür הַכֻּהוּ nicht ausdrücken) וַיַּכֻּהוּ; übrigens könnte הכהו (eig. ſchlagt ihn) auch bedeuten: „ſchlagt ihn [nieder]“ und וַיַּכֻּהוּ demgemäß „da hieben ſie ihn nieder“; da aber Ahasja noch lebend bis Megiddo gelangt, ſo iſt die Meinung wohl die, daß ſich die Verfolger mit einem wohlgezielten Schuß begnügten und dann von ihm abließen. — 28: ergänze mit LXX, Syr. und Vulg. nach עבדיו noch וַיִּרְכְּבֵהוּ אֶל־הַמֶּרְכָּבָה וַיָּבִיאֻהוּ und vergl. die Fußnote zu V. 27b. — 33: l. mit LXX etc. וַיִּרְמְסוּהָ (MT allenfalls „und er ließ ſie [von den Roſſen] zerſtampfen“. — 10, 1: l. mit Kl. ſtatt des unmöglichen יִזְרְעֶאל nach LXX Luc. הָעִיר וְאֶל, und ergänze nach האמנים das unentbehrliche לִבְנֵי oder (Kl.) אֶת־בְּנֵי. — 2: l. mit LXX etc. עָרֵי מ׳. — 6: l. mit LXX שְׁנִי (MT: zum zweitenmal); אַנְשֵׁי ב׳ א׳ kann heißen: „der Männer, der Söhne eures Herrn“, wobei in אנשי nur auf das Geſchlecht, nicht das Alter Gewicht gelegt wäre. Wahrſcheinlich iſt jedoch der Text verderbt und אנשי beſſer zu ſtreichen. — 7: l. mit LXX וַיִּשְׁחָטוּם (MT: und ſchlachteten 70 Mann). — 15: l. mit LXX הֲיֵשׁ לְבָבְךָ יָשָׁר אֶת־לְבָבִי (MT allenfalls: wenn in deiner Geſinnung Redliches iſt) und ergänze, gleichfalls mit LXX, וַיֹּאמֶר יֵהוּא vor וְיֵשׁ; MT allenfalls: ja, ja, gieb deine Hand! (alles als Rede Jonadabs). — 16: l. mit Kl. וַיַּרְכֵּב אֹתוֹ (für den Singular zeugen auch die LXX, nur daß dieſe וַיַּרְכִּבוּ אֹתוֹ vorausſetzen). —

19: כל־עבדיו ist mit Kl. als irrige Eintragung (aus V. 21) zu streichen; Jehu versammelt zuerst die Propheten und Priester des Baal, um durch sie ein allgemeines Fest ausrufen zu lassen. — 24: l. mit LXX, wie מְכַלֵּיהוּ V. 25 fordert, וַיָּבֹא und mit Thenius וְמַלֵּט (MT: der Mann, der sich retten wird). — 25: wenn וַיַּשְׁלִיכוּ richtig überliefert ist, so muß darnach für „die Trabanten und die Ritter" etwas gestanden haben, was sie hinschleuderten. Woraus עיר verschrieben ist, ist nicht mehr zu ermitteln (Kl. vermutet דְּבִיר; dies würde in den Zusammenhang passen, nur kann man sich dafür nicht auf das ναός in LXX Luc. berufen, denn dieses dient sonst keineswegs zur Wiedergabe von דביר. — 26: für מַצֵּבוֹת des MT wäre wenigstens mit LXX Luc. מַצֵּבָה zu lesen. Mit Recht macht jedoch Stade (ZAW. V, 278) geltend, daß man Malsteine nicht verbrennen kann, wohl aber die Ascheren oder heiligen Pfähle (vergl. bes. 2 Kön. 23, 6), und daß unsere Stelle auf 1 Kön. 16, 33 zurückblickt, daher אֲשֵׁרָה für מצבת zu lesen ist, wie V. 27 höchstwahrscheinlich מַזֵּבָה וַאֲצֵבָה (vergl. 1 Kön. 16, 32 und zu der Wendung נתץ מזבח 2 Mos. 34, 13 ꝛc.). — 32: für das befremdliche לְקָצוֹת (um [Stücke] abzuschneiden an J.) wird mit dem Targum לְקָצוֹץ zu lesen sein. Übrigens erinnert Stade a. a. O. mit Recht, daß sich V. 33 an V. 32 nicht anschließt, wie denn überhaupt der Text von V. 33 höchst ungefüg und überladen ist. — 11, 2: so wie der Text jetzt lautet, ist der Zusatz וַתִּתֶּן vor אתו (so 2 Chr. 22, 11) nicht zu entbehren. Vielleicht ist aber mit Stade (ZAW. V, 279) אתו וּמֵנִקְתּוֹ als spätere Zuthat zu streichen und המטרות mit der Ortsangabe בחדרי המ׳ zu verbinden, so daß der Prinz nicht erst in die Bettkammer, sondern sogleich in den Tempel gebracht worden wäre. — 8: l. mit LXX und 2 Chron. 22, 11 וַתַּסְתִּירֵהוּ. — 6: der Vers unterbricht aufs störendste den Zusammenhang, bleibt in V. 9 unberücksichtigt und wird von Wellhausen (Bleeks Einl. ins A. T., 4. Aufl., S. 258), dessen überzeugender Zurechtlegung des Textes wir uns (abgesehen von אֶל־הַמֶּלֶךְ V. 7, das gleichfalls nur Glosse sein kann) durchaus angeschlossen haben, mit Recht als „völlig unverständlich und wahrscheinlich ein Geröll verfehlter Glossen" bezeichnet. So ist besonders נָסַח am Schluß völlig rätselhaft. — 10: l. mit 2. Chr. 23, 9 הַחֲנִיתִים; daß der ganze Vers mit Wellh. als Glosse betrachtet werden muß, bedarf angesichts des Inhaltes (der Priester bewaffnet im Dienst befindliche Bewaffnete!) keines Beweises. — 11: עלי־המ׳ ס׳ wird durch 12ᵃ als Glosse erwiesen. — 12: l. m. Wellh. (nach 1 Sam. 1, 10) וַתַּאֲדוּת; die LA des MT („das Zeugnis") denkt offenbar an das (dem Prinzen aufs Haupt gelegte?) Gesetzbuch. — 13: mit V. 13 beginnt, wie Stade (ZAW. V, 284 ff.; vergl. bes. die zweimalige Erwähnung der Hinrichtung Athalias) erwiesen hat, das Bruchstück eines anderen, ohne Zweifel jüngeren, Berichts, in welchem statt der Trabanten (die V. 13 nur als offenbare Glosse in den Text gekommen sind, wie umgekehrt das Volk in V. 19) das Volk die Hauptrolle spielt. — 15: l. mit Stade a. a. O. פְּקִידֵי (MT: die Gemusterten des Heeres). — 12, 5: aus כֶּסֶף עֹבֵר אִישׁ וגו׳ ist kein Sinn zu gewinnen, auch wenn man כ׳ ע׳ nach 1 Mos. 23, 16 mit „gangbares Geld" übersetzt und יוּבָא vorher gewaltsam in „man brachte" umbiegt, um nun „ein jeder das Geld für die einzelnen Personen [nach] seiner, sc. des Priesters, Schätzung" anschließen zu können. Unsere Übersetzung folgt der Emendierung Stades (a. a. O. S. 288 fg.), der כֶּסֶף עֵרֶךְ אִישׁ וגו׳ וְכֹל־כֶּסֶף אֲשֶׁר וגו׳ vermutet und נַפְשׁוֹת עֶרְכּוֹ כֶּסֶף für eine nach 3 Mos. 27, 2 gearbeitete Glosse erklärt. — 10: da die Schwellenhüter das Geld am Eingange sei es des Vorhofs oder des Tempels in Empfang genommen haben müssen und nicht abzusehen ist, wozu sie es von da in den Kasten mitten im Vorhof hätten tragen sollen, so kann אצל המזבח nicht ursprünglicher Text sein. Stade folgert aus verschiedenen noch erhaltenen LXX-Lesarten als ursprünglichen Text וַיִּתְּנוּ אֶצֶל neben den (am Eingange befindlichen) Malstein. — 11: da der Priester im Tempelbereiche wohnte, konnte er nicht zur Zählung des Geldes „herauskommen"; schon durch וַיַּצַּל wird also הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל als Glosse erwiesen; vergl. Stade a. a. O. S. 290 f. — 12: l. mit dem Kethib הַמְּקֻדָּרִים (MT: die Beauftragten, Angestellten). — 13, 6: l. mit

LXX Alex. הֶהָלְכוּ גַּם. — 7: l. mit Kl. nach LXX Luc. לָדֹק (eig.: und hatte sie gemacht wie den Staub hinsichtlich des Zermalmens; MT: hinsichtlich des Zerdreschens). — 20: בָּא könnte durch irrige Wiederholung von [רץ]בא entstanden und שׁכה durch בְּשָׁנָה (also „Jahr für Jahr") zu ergänzen sein. Aber auch dann bliebe auffällig, daß V. 21 plötzlich von einer bestimmten Streifschar die Rede ist. Wahrscheinlich ist daher בא שכה Fragment eines Satzes, der aussagte, daß eine Streifschar „eben dorthin gekommen war" (בָּא שָׁמָּה Konjektur Klostermanns). — 21: l. mit LXX Luc. וַיֵּלֶךְ (der MT meint „da ging [gelangte] er [der Tote] und berührte ꝛc.). — 14, 13: l. mit 2 Chr. 25, 23 וַיָּבִיאוּהוּ; MT im Kethîb: und als sie (Qere: als er u. s. w.) nach Jerusalem gelangten. Für בְּשֹׁעַר (am Ephraimsthor) l. mit LXX Luc. מִשַּׁעַר. — 26: die übliche Konjektur מָרָה (bitter) für מֹרֶה stimmt nicht zu dem masculi. עָנִי; vielleicht ist ohne weiteres כִּי מַר הוּא herzustellen. — 29: ergänze mit LXX Luc. und allen analogen Beispielen (zuletzt 14, 16) וַיִּקְבֹּר בְּשֹׁמְרוֹן. — 15, 5 (Note): Kl. liest ח' בְּבֵיתוֹ und erklärt ח' „abgesondert" für ein Adverb (??). — 10: l. mit Kl. nach LXX Luc. בִּיבְלְעָם (MT wahrscheinlich „vor dem Volke", d. i. öffentlich; nach anderen sollte קבלעם der Name des Mörders sein, während doch zu ויכהו das Subjekt kein anderes sein kann, als das zu וימלך, nämlich Sallum. — 16: l. mit LXX Luc. וַתְּפַתַּח, da die am Euphrat gelegene Stadt תִּפְסַח nur durch ein Versehen in den Text gekommen sein kann; weiter aber wird statt des offenbar verderbten MT („weil er nicht geöffnet hatte, da schlug er") mit LXX Luc. כִּי לֹא פָתְחוּ לוֹ, endlich mit LXX וְאֶת־ statt אֶת־ zu lesen sein. — 18: l. mit LXX מִכָּל־. — 19: l. mit LXX בְּיָמָיו (MT in enger Verbindung mit V. 18: alle seine Lebenstage). — 25: der MT könnte nur heißen: von Söhnen von Gileaditern; wahrscheinlich sind so zwei Lesarten vermischt: מִבְּנֵי גִלְעָד (oder, nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, הַגִּלְעָדִי) und מִבְּנֵי הַגִּלְעָדִים. — 34: streiche mit LXX und 2 Chr. 27, 2 das zweite עָשָׂה. — 16, 6: für לָאֲרָם wird nach dem Zusammenhang לֶאֱדֹם zu lesen sein, wie gleich darauf וארומים im MT richtig in ואדומים verwandelt ist. Sodann l. wie unmittelbar vorher und nachher אֵילַת. — 17: l. מִסְגְּרוֹת (ohne Art.). Der MT beruht wohl auf Vermischung zweier LA (מסג' הם' und הם' מדם'). — 18: l. wie die Grammatik fordert הַהֵיצוֹן. — 17, 4: da קֶשֶׁר „Verschwörung" und nicht ohne weiteres „Verrat" bedeutet, schwerlich aber gesagt werden konnte „der K. von Assyrien fand Verschwörung an Hosea", so wird mit LXX vielmehr עָשָׂה zu lesen sein. Für סוא ist höchstwahrscheinlich die Aussprache סֵוֵא beabsichtigt und damit der Pharao gemeint, den die Ägypter selbst Schabaka, die Griechen Sabakon oder Sevechos nannten. Auch die Keilinschriften kennen einen gleichzeitigen ägyptischen König Schab'i, welcher Form hebräisches סֵבָא entsprechen würde. — 13: die Annahme, daß der Text ursprünglich nur נְבִיאָו bot und כָּל־חוֹזֵהּ als überflüssige Glosse dazu trat, dürfte einfacher sein, als die wohlfeile Konjektur כָּל־נָבִיא וְכָל־. Noch unmöglicher ist freilich der MT, der ohne Zweifel „alle Propheten jeglicher Schauung" (nach Jes. 28, 15?) ausdrücken will. — Vor חֻקּוֹתַי ergänze mit LXX וְ nach Analogie zahlreicher ähnlicher Stellen. — 15: ואחרי könnte (mit sogen. emphatischem Waw) bedeuten „und zwar nach ꝛc."; richtiger aber wird וְ als falsche Dittographie des vorhergehenden ו zu streichen sein. — 21: בֵּית־קָרַע ist schwerlich der ursprüngliche Text. Am nächsten läge כִּי נִקְרַע „denn Israel hatte sich losgerissen"; so z. T. die LXX (ἐῤῥάγη), Targ. und Vulg., doch sämtlich wohl nur geraten. Die LA כִּי רַק (ὅτι πλήν) der LXX läßt das Verbum vermissen (denn πλὴν ὅτι ἐῤῥάγη in LXX Luc. ist natürlich Vermischung zweier Lesarten); Kl. beschafft ein solches durch die weitere Konjektur ד' מֵעַל בֵּית. — 27: l. mit LXX Luc. וְהוֹגְלִיתֶם (MT nur mit anderen Vokalen „die ihr weggeführt habt") und weiter וְיֵלֵךְ וְיָשֹׁב statt des Plurals. Dabei ist allerdings fraglich, ob nicht אֶחָד erst aus V. 28 eingetragen ist, der ursprüngliche Text also lautete: lasset etliche von den Priestern u. s. w. hingehen, daß sie gehen ꝛc. Der gewöhnliche LXX-Text setzt überhaupt nur מִשָּׁם הֹלִיכוּ voraus, doch beruht dies wohl nur auf Abirren von שָׁמָּה auf מִשָּׁם. — 18, 2: l. mit 2 Chr. 29, 1

אֲבִיהָ. — 10: l. mit LXX וַיִּלְכְּדָהּ (MT: eroberten sie es). — 11: l. mit LXX וַיִּנְחֵם (MT: und er leitete sie). — 17: Aus Jes. 36, 2 ergiebt sich, daß der Thartan und der Rabsaris erst nachträglich in den Text eingetragen sind. Darnach ist V. 17b וַיַּעַל וַיָּבֹא und וַיַּעֲמֹד (nur dieses letztere hat Jes. 36, 2), V. 18 aber וַיִּקְרָא und אֵלָיו herzustellen. — Nach וַיִּרְאוּ וַיִּבֹאוּ וַיַּעֲלוּ in V. 17 als irrige Wiederholung zu streichen. — 24: der MT könnte schwerlich etwas anderes bedeuten, als: den Hauptmann (eig. allerdings „den Statthalter oder Landpfleger", welche Bezeichnung hier höchst auffällig) über einen einzigen von den geringsten Dienern meines Herrn. פַּחַת wird als (durch falsches Hören entstandene?) Variante zu אֶחָד einfach zu streichen sein. — 28: streiche mit Jes. 36, 13 וידבר als offenbare Variante zu ויאמר. — 29: l. mit LXX Luc. מִיָּדִי. — 34: ergänze mit LXX Luc. vor כִּי־הִצִּילוּ noch מְקוֹם שֹׁ׳ וַאֲיֵה אֱלֹהֵי אֶרֶץ שֹׁמְרוֹן, von Kl. mit Recht als unentbehrlich bezeichnet (nur daß er שֹׁ׳ für אֶרֶץ שֹׁ׳ lesen will). Übrigens scheint LXX Luc. darnach für כִּי gelesen zu haben הֲכִי („haben sie wohl Sam. u. s. w."). — 36: l. mit Jes. 36, 21 וַיַּחֲרִישׁוּ und streiche הָעָם; denn nur von den drei Würdenträgern hätte eine Antwort ausgehen können, und nur ihnen konnte von dem Könige Schweigen geboten sein. — 19, 2: בן־אמוץ erweist sich schon durch seine grammatisch unmögliche Stellung nach הנביא als Glosse. — 10: da es sich nach V. 14 nicht um eine mündliche, sondern eine schriftliche Botschaft handelt, können die Worte von כֹּה bis zum ersten לֵאמֹר nur eine Zuthat sein, die diesen Sachverhalt übersieht. (Die Weglassung der bezeichneten Worte bei den LXX könnte allerdings in dem Abirren von לֵאמֹר am Schlusse des 9. Verses auf das erste לאמר in V. 10 seinen Grund haben). — 16: l. mit Jes. 37, 17 אֲשֶׁר שָׁלַח (MT wie V. 4 „den er gesandt hat" oder „womit er ihn beauftragt hat". Wahrscheinlich ist dabei wieder an Rabsake gedacht, aber die Botschaft ist diesmal in einem Briefe überbracht). — 23: l. mit LXX וָאָבוֹאָה und וָאָבוֹאָה; die Masora glaubte letztere Form nur als Kohortativ fassen zu können und behandelte darnach auch ואכרת, obschon dies nur bedeuten könnte „und ich pflege umzuhauen". — 24: l. auch hier mit LXX וָאַחֲרֹב. — 26 f.: der Schluß von V. 26 ergiebt im MT keinen Sinn. Gesetzt שְׁדֵמָה hieße „Brandkorn" (und nicht vielmehr, wie שִׁדָּפוֹן „Brand, Vergilbung"), so wäre doch לפני קמה (eig. vor der hochragenden Saat) unverständlich, denn von der Vergilbung werden eben die Halme betroffen. Mit der LA שְׁדֵמָה Jes. 37, 27 ist nichts gebessert, denn „eine Getreideflur vor den Halmen" wäre ein seltsames Bild für den Zustand der Verheerung. Der ursprüngliche Text für ושדמה ist somit nicht zu ermitteln. Dagegen ist für לְפָנֵי קָמָה zweifellos mit Wellhausen (Bleeks Einl., 4. Aufl., S. 257) zu lesen לְמָנֵי קָמְךָ. So erhält der Anfang von V. 27 durch die Änderung eines einzigen Konsonanten die kaum entbehrliche Ergänzung. — 33: l. mit Jes. 37, 34 בָּא (MT: „kommt" oder „kommen wird"). — 20, 9: l. mit Kl., wie die Fortsetzung durch אם־ישוב und vor allem die Antwort des Hiskia zeigt (nach welcher ihm vom Propheten die Wahl gelassen war) הֲיֵשֵׁב; MT könnte nur bedeuten: der Schatten ist zehn Stufen vorgerückt oder soll er ꝛc. — 11: daß die Worte בַּמַּעֲלוֹת אָחָז יָרְדָה eine aus Jes. 38, 8 eingedrungene Glosse sind, ergiebt sich, abgesehen von der offenbaren Überfüllung des Textes, besonders daraus, daß das Subjekt zu ירדה, nämlich die Sonne, in unserem Texte gar nicht genannt ist. — 12: l. mit Jes. 39, 1 ꝛc. מְרֹאדַךְ und am Schluß mit Jes. 39, 1 חִזְקִיָּה. — 13: l. mit Jes. 39, 2 וַיִּשְׂמַח (MT: „und Hiskia hörte über sie"). — 19: der MT läßt sich nur sehr gezwungen erklären: ist's nicht [so, daß Jahwes Wort gütig zu nennen ist], wenn Wohlfahrt . . . herrschen wird u. s. w. Vielleicht ist אם zu streichen; der Sinn muß jedenfalls derselbe sein, wie der, den Jes. 39, 8 durch einfaches כִּי יְהִי ausdrückt. — 21, 6: l. mit 2 Chr. 33, 6 לְהַכְעִיסוֹ (der Fehler entstand durch Abirren zu dem sogleich folgenden Waw). — 8: streiche mit 2 Chr. 33, 8 ו vor לְכָל. — 11: l. mit Kl. (der übrigens das Wort als Glosse streichen und בְּכָל für מכל lesen will) הָרַע als Appositon zu התעבות האֱ׳. — 13: l. mit Stade מחה וְדָחַךְ (wörtlich: wie man die Schüssel [rein] abwischt, ein Abwischen und Umwenden

auf ihr Oberteil; vergl. Geſen. 25 § 113, 3, b); MT könnte nur bedeuten: wie man die Sch. abwiſcht, hat er abgewiſcht und umgeſtürzt. — 18: l. mit Kl. nach V. 26 בְּקִבְרָתוֹ (MT: „im Garten ſeines Palaſtes", womit aber „im Garten Uſſas" in Widerſpruch). — 25: l. mit LXX Luc. wie anderwärts וְכָל־אֲשֶׁר. — 26: l. mit LXX Luc. וַיִּקְבְּרוּ und בִּקְבֻרַת אָבִיו ((MT: in ſeinem Begräbnis). — 22, 3: Zuſatz nach den LXX. — 4: l. mit LXX וַחֲתֹם (MT allenfalls „daß er das Geld fertig mache"). — 13: l. mit LXX Luc. עָלָיו, welche LA auch 2 Chr. 34, 21 vorausgeſetzt wird; MT: daß ſie gethan hätten gemäß allem, was uns vorgeſchrieben iſt. — 16: l. mit 2 Chr. 34, 24 עַל־. — 18: die in der Überſetzung ausgelaſſenen Worte werden von den LXX (Vat.) wörtlich und ſomit unverſtändlich wiedergegeben. Dagegen ſetzt LXX Luc. als Vorlage voraus יַעַן אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ אֶת־דְּבָרַי וַיֵּרַךְ וגו „weil du meine Worte gehört haſt und dein Herz erweicht ward" ꝛc. Dazu würde der Schluß des Verſes („ſo ſchenke nun auch ich Gehör") ſehr gut paſſen, aber die LA der LXX Luc. erweiſt ſich angeſichts des nachfolgenden בְּשָׁמְעֲךָ וגו als ein ſtörender Pleonasmus und dient ohne Zweifel nur der künſtlichen Zurechtmachung der unverſtändlichen Vorlage. Wahrſcheinlicher iſt, daß die ausgelaſſenen Worte urſprünglich nach מִפָּנַי ſtanden; an ihre Stelle trat dort das ausführlichere יהוה בשמעך וגו. — 23, 4ᵃ: da 25, 18 (vergl. Jer. 52, 24) nur von einem Vicepriester neben dem Hauptprieſter weiß, ſo iſt wohl auch hier mit dem Targum וְאֶת־כֹּהֵן הַמ׳ zu leſen. — 4ᵇ: l. mit Kl. nach LXX Luc. בְּמִשְׂרְפוֹת und vergl. Joſ. 11, 8; MT „in den Gefilden am Kidron", aber שְׂדֵמוֹת iſt als rein poetiſcher Ausdruck von vornherein unwahrſcheinlich. — 5: l. mit Böttcher ꝛc. וַיַּקְטְרוּ ſtatt des im Zuſammenhang unmöglichen Singular. — 8: l. mit Geiger u. a. הַשְּׁעָרִים (3 Moſ. 17, 7); MT: die Höhen der Thore. Nach אִישׁ ergänze mit LXX Luc. בָּא; der MT („welches links von jemand im Stadtthor") giebt keinen Sinn. — 9: der Sinn kann im allgemeinen nur ſein: die bisherigen Höhenprieſter hatten nicht das Recht zu opfern, bekamen aber Anteil an dem Genuſſe der Prieſtergefälle. Dabei iſt jedoch ſehr befremdlich, daß von den letzteren nur die ungeſäuerten Brote genannt werden; wahrſcheinlich iſt mit Geiger u. a. nach Neh. 13, 5 מְצוֹת (beſtimmte Anteile) zu leſen. — 11: l. mit LXX מִבֹּא (MT: daß ſie nicht [mehr] zum Tempel Jahwes, zur Zelle u. ſ. w. eingingen). — 12: da הַגֵּג nach dem ganzen Zuſammenhange höchſtwahrſcheinlich das Dach des Tempels bezeichnen ſoll, jedenfalls aber nicht das nomen regens zu עֲלִיַּת ſein kann, ſo iſt עלית א׳ entweder anderswoher an die jetzige Stelle verſprengt oder ein nachträglicher Zuſatz zu הגג, deſſen Aufnahme eigentlich nur nach Streichung des Artikels vor גג möglich war. — 17: Statt des grammatiſch unmöglichen MT lies entweder mit LXX Luc. זֶה קֶבֶר oder הַקֶּבֶר קֶבֶר („dieſes Grab iſt das Grab des u. ſ. w."). Am Schluſſe des Verſes iſt בֵּית־אֵל durch den Artikel vor מזבח als ſpäterer Zuſatz kenntlich. — 18: da nach 1 Kön. 13, 11 der betreffende Prophet in Bethel wohnte, kann מִשֹּׁמְרוֹן nicht auf die Stadt Samaria gehen. Ebenſowenig aber befriedigt die Deutung „der aus dem Reiche Samaria gekommen war". Vielmehr wird בָּא zu ſtreichen ſein; ſo bleibt dann: „der (im Gegenſatze zu dem judäiſchen Propheten) aus [dem Lande] Samaria ſtammte." — 19: l. mit LXX nach 1 Kön. 16, 13 u. a. לְהַכְעִיס אֶת־יהוה. — 33ᵃ: ממלך בירושלים ſtreicht Kl. mit Recht als nachträglichen Einſchub aus dem (urſprünglichen) Texte von 2 Chr. 36, 3, zu deſſen ויסירהו ſie allein paſſen. — 33ᵇ: l. mit LXX Luc. וְעָשֹׂר כִּכְּרֵי ז׳; „ein Goldtalent", wie der MT gewöhnlich gedeutet wird, ließe אֶחָת כִּכַּר ז׳ erwarten. — 24, 3: l. mit LXX und V. 20 des hebräiſchen Textes עַל־פָּנָיו (MT: nur nach dem Befehle Jahwes u. ſ. w.). — 14: l. nach V. 15 und 16 גּוֹלָה (eigentlich „Exulantenſchaft, Schar von Gefangenen") und verbinde dies mit וְהַגֹּלָה (MT: 10 000 ins Exil wandernde). Der ganze Einſchub V. 13 und 14 bezieht ſich ohne Zweifel eigentlich auf die zweite Deportation von 586 (Stade). — 25, 3: ergänze mit Jer. 39, 2. 52, 6 בַּחֹדֶשׁ הָרְבִיעִי an der Spitze des Satzes. — 4: der (z. T. auch in der Parallelſtelle Jer. 52, 7) ſtark verſtümmelte MT bedarf, um verſtändlich zu werden, mindeſtens der Einſetzung von וַיִּבְרַח הַמֶּלֶךְ (oder וַיִּבָּרְחוּ); nach

Jer. 39, 4 und 52, 7 scheint jedoch noch mehr ausgefallen zu sein. Für וַיֵּלֶךְ (das aus einem Texte stammen könnte, in welchem unmittelbar zuvor Zedekia genannt war) ist mit Jer. 52, 7 וַיֵּלְכוּ zu lesen. — 6: l. nach Jer. 52, 9 וַיְדַבֵּר (MT: man sprach ꝛc.). — 10: l. mit Jer. 52, 14 אֶת־כָּל־. — 11: soll הָמוֹן das gemeine Volk bezeichnen, so müßte הָעָם vorher „das Kriegsvolk" bedeuten, was in diesem Zusammenhange sehr unwahrscheinlich. Ebensowenig aber kann הָמוֹן ohne weiteres „die Krieger" bedeuten. Jer. 52, 15 bietet הָאָמוֹן, d. i. schwerlich bloße Nebenform zu הֲהמון, sondern soll wohl nach Spr. 8, 30 „der Werkmeister" bedeuten, also: „der Rest der W. (Handwerker)"; vergl. 24, 14, aber auch die textkritische Anm. zu Jer. 52, 15. Am Schlusse des Verses füge mit Jer. 39, 9 בָּבֶל hinzu. — 17: l. mit 1 Kön. 7, 16 und Jer. 52, 22 חֲמֵשׁ אַמּוֹת statt „drei Ellen". — 19: mit Jer. 52, 26 ist der Artikel vor סֹפֵר zu streichen; dabei ist jedoch fraglich, ob nicht סֹפֵר vielmehr Eigenname oder aus einem solchen verschrieben ist (Kl. vermutet סָפָן), so daß zu übersetzen wäre: und S. den Feldhauptmann ꝛc. — 24: da die Jer. 40, 9 gebotene LA תִּירְאוּ מֵעֲבֹד הַכ׳ („fürchtet euch nicht davor, den Ch. unterthan zu sein") zwar jedenfalls besser ist, als die des MT („vor den Dienern der Chaldäer"), durch die sogleich folgende Aufforderung aber überflüssig wird, so wird mit LXX Luc. עַבְדֵי (resp. עֲבֹד) einfach zu streichen sein. — 30: l. am Schlusse mit Jer. 52, 34 statt des (auch im Jeremiatexte) aus V. 29 eingedrungenen MT: עַד־יוֹם מוֹתוֹ.

Der Prophet Jesaja.

1, 7: l. mit Ewald u. a. סְדֹם (MT: wie eine Zerstörung [von seiten] Fremder). — 9: streiche mit LXX Syr. Vulg. כִּמְעָט; wenn ursprünglich, wäre diese Abschwächung der Aussage gegen die Accente zum folgenden zu ziehen. — 2, 6: ergänze mit Böttcher u. a. מִקֶּדֶם vor מִמַּזָּלִים. — 9 ff.: in V. 9—21 scheinen zwei verschiedene Kehrverse vorzuliegen; der eine V. 10. 19. 21 (am besten erhalten V. 19 und 21), der andere V. 11 und (besser erhalten) in V. 17. V. 9 ist nach Form und Inhalt befremdlich und beruht offenbar auf einer Verstümmelung des in V. 11 und 17 gebotenen Textes. Beide Kehrverse standen ursprünglich wohl je dreimal und dienten zur Abgrenzung einzelner Strophen (wie der Kehrvers in dem Abschnitte 9, 7 ff. des jetzigen Jesajabuches). Im jetzigen Text ist jedoch die ursprüngliche Gliederung des Abschnitts nicht mehr sicher zu erkennen. Am Schlusse von V. 10 stand ohne Zweifel, wie V. 19 und 21 noch בקומו לערץ הארץ. — 11: die Übersetzung folgt der Annahme, daß V. 11 ursprünglich denselben Text hatte, wie V. 17 (MT: die stolzen Augen der Menschen werden gedemütigt und der Hochmut der Männer gebeugt). — 3, 10: l. mit Roorda u. a. אַשְׁרֵי als Gegensatz zu אוֹי V. 11 (MT allenfalls: sagt von dem Gerechten, daß es [ihm] wohl gehe). — 4, 5: וְעָנָן ist gegen die Accente zum folgenden zu ziehen. — 5, 17: l. mit LXX גְּדָיִם (MT: wandernde [Hirten?]). — 25ᵃ: vergl. die Bemerkung zu V. 30. — 25ᵇ: der Schluß des 5. Kapitels scheint in Unordnung geraten zu sein. Das Ende des V. 25 findet sich als Kehrvers (Refrain) mehrere Male in dem Abschnitte 9, 7 ff., um die einzelnen Wirkungen des göttlichen Zorns abzuschließen. Sein Sinn bringt es mit sich, daß er nach dem vollen und letzten Erweise des göttlichen Zorns nicht nochmals wiederholt werden kann. Deshalb scheint das hier auf ihn folgende Stück den Schluß zu Kap. 9, 7—20 zu bilden. Vgl. zu 10, 1—4. — V. 30 entbehrt der sonst in diesem Abschnitte durchweg angewandten poetischen Form und ist daher vielleicht erst bei späteren Ausgaben des Buches hinzugefügt worden. Dasselbe gilt von V. 25ᵃ, dem Schlusse des vorhergehenden Abschnitts. — 7, 6: l. mit LXX טָבְאֵל. Die Vokale des MT bezwecken einen Wortwitz: „Nichtgut (Taugenichts)". — 8ᵇ giebt sich als späterer Zusatz zu erkennen, da er den gleichmäßigen Bau der vorhergehenden und nachfolgenden Sätze zerstört und überdies nicht in den Zusammenhang paßt, der von der nächsten Zukunft der drei Reiche handelt. Wahrscheinlich bezieht er sich auf eines der Esra 4, 2. 10 erwähnten Ereignisse. — V. 11: l. mit den alten griech. Übersetzern Aquila, Symmachus und

Theodotion שְׁאֵלָה (MT: erbitte!). — **8**, 2: l. mit LXX, Targ. und Syr. אֶעִידָה (MT: „ich will nehmen"). — 6: die Vermutung Gieſebrechts, daß in מְשׂוֹשׂ eine zweite Näherbeſtimmung zu הַהֹלְכִים ſtecke, iſt anſprechend. את־רצין ꝛc. wäre dann nach Gieſebrecht eine falſch erklärende Gloſſe, wie „den König von Aſſur" u. ſ. w. eine richtig erklärende. — Für עליהם l. mit LXX עֲלֵיכֶם. — 9: l. mit LXX רֵעוּ für רֹעוּ („ſeid böſe, erboſt euch") und ſtreiche mit Grätz das erſte וְחֹתּוּ als irrtümlich aus der zweiten Vershälfte eingedrungen. — V. 12: l. mit de Lagarde u. a. קֹדֶשׁ oder קָדֵשׁ; MT: „Verſchwörung". — **9**, 2: l. mit Reifmann u. a. הַגֵּילָה (MT nach üblicher Deutung: du machſt zahlreich das Volk; ihm machſt du groß die Freude ꝛc.). — 6: l. רַבָּה; MT לם רבה beruht ohne Zweifel (ſo Grätz, Cheyne) auf Dittographie der beiden vorhergehenden Konſonanten. — V. 10 ſtreiche mit de Lagarde צָרֵי; Bredenkamp dagegen will רְצִין ſtreichen und צָרֵיו leſen, entſprechend dem צָרָיו im folgenden Gliede. — 16: l. mit de Lagarde nach 31, 5 יְפַסַּח (MT: freut ſich nicht). — **Zu 10**, 1 ff.: den Schluß zu 9, 7—20 bildet nach Stuber und Gieſebrecht 5, 26—29, während 10, 1—4 urſprünglich zu den Weherufen in Kap. 5 gehört habe und erſt bei einer ſpäteren Ausgabe des Buches durch Verſehen hierher geraten und um den Kehrvers (4ᵇ) vermehrt worden ſei. — V. 5 ſind die Worte הוּא בְיָדָם als Gloſſe betrachtet; ſie ſcheinen auf V. 24 Rückſicht zu nehmen. — 13: l., wie der Zuſammenhang fordert, וָאָסִיר und וָאוֹרִיד (MT allenfalls: und ich pflege verſchwinden zu laſſen u. ſ. w.). — 15: l. ſtatt מרימיו, deſſen Suffix wohl auf einen Herrſchaftsplural hinweiſen ſoll) מְרִימוֹ. — 27: l. mit Robertson Smith יֶחֱדַל ſtatt וְחַבַּל. Statt der folgenden drei Wörter lieſt Smith עָלָה מִצָּפוֹן שֹׁדֵד „von Norden zog heran der Verwüſter", und faßt ſie als den Anfang des nachfolgenden Abſchnitts. — 30: l. mit Syr. etc. (die Richtigkeit des Konſonantentextes vorausgeſetzt) עֲנִיָּה; MT: o du elende! — **11**, 4: l. mit de Lagarde u. u. עָרִיץ ſtatt אֶרֶץ. — 6: l. mit LXX רֹעִים; MT: und Maſtvieh. — 15: l. יַחֲרִים; MT: „wird mit dem Banne belegen"; ſodann mit LXX בְּעֹצֶם; MT: „mit der Glut". — **12**, 1: l., wie der Zuſammenhang fordert, וַתְּנַחֲמֵנִי; MT: und du wirſt mich tröſten. — 2: l. mit LXX וְזִמְרָתִי יָהּ (im MT iſt יהוה erklärende Gloſſe zu יָהּ). — **13**, 22: l. אַרְמְנֹתָיו. — **14**, 4: l. מַרְהֵבָה mit LXX, Targ. und Syr. — 5: l. מֹשֵׁל ſtatt des Plurals. — 6: l. מִרְדַּת mit LXX und Targ. — 19: die ausgelaſſenen Worte, die den Vers in ſtörender Weiſe überfüllen, werden an den Anfang von V. 20 zu ſetzen, גְּקֻבּוּרָה aber zu ſtreichen ſein (Budde). — 21: l. עֲוֹנִים. — **15**, 5: der zweite Satz iſt wahrſcheinlich ſtark verderbt; man pflegt ihn, indem man בָּרִיחֶיהָ ſtatt בְּרִיחָהּ ausſpricht, zu überſetzen: „ſeine Flüchtlinge reichen bis Zoar, bis zum dritten Eglath". Das iſt aber keine Fortſetzung des Anfangs von V. 5. — Statt יִלְעָזוּ l. mit de Lagarde יִלְעָזוּ. — Der Text von V. 9 ſcheint nicht nur am Ende unvollſtändig, ſondern auch ſonſt verletzt zu ſein. — **16**, 4ᵃ: l. נִדְחֵי מוֹאָב mit LXX. — 4ᵇ: l. mit de Lagarde עֲרֹבִי. — 8 iſt z. T. abweichend vom MT eingeteilt. — **17**, 1: מְעִי (meiſt als „Trümmerhaufe" gedeutet) wird mit de Lagarde als Anſatz zur irrtümlichen Wiederholung von מֵעִיר zu ſtreichen ſein. — 6: l. mit anderer Wortabteilung בְּסַעֲפֵי הַסְּ׳. — 9: l. mit de Lagarde (zum Teil nach LXX) עֲזוּבֹת הַחִוִּי וְהָאֱמֹרִי. — **18**, 7: l. מְצַם. — **19**, 18: die im hebr. Text am beſten bezeugte LA עִיר הַהֶרֶס könnte nur bedeuten „Stadt der Zerſtörung" (sc., nach üblicher Deutung, der Götzenaltäre u. ſ. w.); weniger wahrſcheinlich iſt die Deutung „Löwenſtadt" (als Anſpielung an den 160 v. Chr. zu Leontopolis im Bezirke von Heliopolis erbauten jüdiſchen Tempel). Die andere LA עִיר הַחֶרֶס, d. i. „Sonnenſtadt", könnte eine Anſpielung an den Sonnenkultus in On (griechiſch: Heliopolis) enthalten, der alsdann dem Kultus des wahren Gottes weichen werde. Die LXX dagegen bieten *πόλις Ασεδεκ*, d. i. עִיר הַצֶּדֶק „Stadt der Gerechtigkeit", und es wäre wohl möglich, daß ſich darin die urſprüngliche LA erhalten hätte; die LA עיר הה׳ wäre dann als tendentiöſe Änderung (behufs Mißbilligung jenes ägyptiſchen Tempels) zu betrachten, der man von ägyptiſcher Seite wieder die ehrenvolle Bezeichnung עיר הח׳ gegenübergeſtellt hätte. —

20, 4: l. חֲשׂוּפֵי. — 21, 7 beruht das unverständliche אַרְיֵה („Löwe") wohl auf einem Textfehler. — 11: für das rätselhafte דּוּמָה lesen die LXX Edom. — 13: das auf מַשָּׂא folgende Wort ist offenbar der Weissagung selbst entnommen (wie 22, 1 aus V. 5) und zwar wohl unter Mitwirkung eines Mißverständnisses. Denn in der Weissagung selbst wird für בַּעֲרַב mit LXX u. a. besser בָּעֲרֵב gesprochen. — 14: l. mit LXX עֲדָמוּ (MT: sie boten ꝛc.). — 23, 11: l. מָעֻזִּיהָ. — V. 13 hat man verständlich zu machen gesucht, indem man אֶרֶץ כְּנַעֲנִים für בַּשְׂדִּים zu lesen vorschlug. Der Vers würde dann von der Eroberung des phönizischen Gebiets und seiner Städte handeln, wie das Vorhergehende. Doch ist diese Änderung gewaltsam. Den jetzigen Text versucht man so zu verstehen, daß der Prophet den Phöniziern, besonders Tyrus, zu bedenken geben wolle: wenn die mächtigen Babylonier von Assur besiegt sind, wie viel weniger werdet ihr widerstehen können. Aber gerade das sagt der Vers nicht, und 20, 6 lautet ganz anders. — 25, 2: l. עִיר statt מֵעִיר. — Der Schluß von V. 10 ist nach dem Kethib übersetzt; das Qere fordert בְּמוֹ („im" Misthaufen). — 27, 2 l. mit LXX und Targ. חֶמֶד statt חֲמַר. — 4: במלחמה ist gegen die Accente zum folgenden gezogen. — 7: l. mit LXX הֹרָגָיו. — 8: in בְּסַאסְאָהּ scheint ein Infinitiv סַאְסְאָ zu stecken, und das schließende ה wird wohl richtiger als ה aufgefaßt, entsprechend dem folgenden בְּשַׁלְחָהּ. Was jedoch סַאְסְאָ bedeutet, ist unsicher. Ewald u. a. vermuten „verstoßen, forttreiben". Die gewöhnliche Erklärung, nach der das Wort aus בְּסָאסָה סְאָה zusammengezogen und „je nach dem Maße" oder „mäßig" bedeuten soll, ist unmöglich. — 28, 10: das hier und V. 13 vorkommende Wort צַו wird gewöhnlich durch „Gebot" übersetzt, jedoch ohne genügende Gründe. V. 17, in welchem der Prophet das Wort קָו aus V. 10 und 13 wiederholt, daneben jedoch מִשְׁקֶלֶת „Senkblei" oder (nach anderen) „Setzwage" setzt, führt auf den Gedanken, daß צַו ebenfalls ein Handwerksgerät bezeichnet, das beim Bauen (V. 16 f.) gebraucht wurde. Vielleicht bezeichnen צַו und מִשְׁקֶלֶת dasselbe (Ewald). — V. 16 l. יָרִישׁ statt יָרִישׁ. — 25: שׂוֹרָה scheint fehlerhafte Dittographie für וְשִׂעֹרָה zu sein; in נִסָּמָן hingegen könnte (falls es nicht auch für כסמת verschrieben; so Wellh. Cheyne) der Name einer uns unbekannten Feld- oder Gartenfrucht stecken. — 29, 9: l. mit Cheyne וְהִתְמַהְמְהוּ. — 13: בפיו ist gegen die Accente mit dem Vorhergehenden zu verbinden. — 30, 8: l. לָעַד (MT: für immer). — V. 12 ist wohl עֹשֶׁק für עֹשֶׁק (Bedrückung) zu lesen. — 18: l. יְרוּם statt יְרוּם. — 24: l. זֹרֶה (Perf. Pu., falls nicht זֹרֶה als Partic. Pu. für מְזֹרֶה gemeint ist). — V. 33 ist anders eingeteilt, als die Accente vorschreiben; statt הַרְבֵּה l. הִרְחִיב. — 32, 13: l. יַעֲלֶה. — 33, 1: l. כְּכַלֹּתְךָ. — V. 7: das übergangene Wort ist in der masorethischen Aussprache unverständlich. Einige wollen אֲרִיאֵלָם aussprechen und dies mit „Helden" übersetzen. — 34, 13: l. חָצִיר (MT: Gras). — 16: l. פִּיהוּ (MT: mein Mund). — 35, 7: l. חָצִיר (vergl. o. 34, 13). — V. 8 ist וְדֶרֶךְ wohl als Dittographie zu streichen. Am Schlusse sind die Worte וְהוּא־לָמוֹ הֹלֵךְ דֶּרֶךְ gegen die Accente zu einem Satze verbunden; doch ist die gegebene Übersetzung nicht einwandfrei. Der Text scheint verletzt zu sein. — 36, 5: l. mit 2 Kön. 18, 20: אָמַרְתָּ (für הֲאָמַרְתָּ mit Unterdrückung des Fragewortes). Der MT meint entweder: „ich behaupte, nur leeres Gerede [deinerseits] ist [deine angebliche] Bereitschaft und Macht zum Kriege" oder: „ich sage: Genügt etwa (הַאַךְ = אַךְ) ein bloßes Wort ꝛc." (wie in der Übersetzung). — 7: l. mit 2 Kön. 18, 22 תֹּאמְרוּן. MT: „wolltet ihr mir" ꝛc.; dazu paßt jedoch das Folgende nicht. — 9: vergl. über פחות die textkritische Anm. zu 2 Kön. 18, 24. — 19: vergl. zu der Einschaltung vor der zweiten Vershälfte die textkritische Anm. zu 2 Kön. 18, 34; ebendort zu der LA הֲבִי für וְכִי, welches schwerlich bedeuten könnte „und um wie viel weniger". — 37, 9ᵃ: l. mit 2 Kön. 19, 9 für וישמע (irrige Wiederholung des gleichen Wortes an der Spitze des Satzes) וַיָּשָׁב. — 9ᵇ (im hebräischen Texte 10ᵃ): vergl. zu der Glosse von כֹּה bis לֵאמֹר die textkritische Anm. zu 2 Kön. 19, 10. — 18: l. mit 2 Kön. 19, 17 הַגּוֹיִם; der MT könnte höchstens bedeuten: alle Länder und ihr eigenes Land. — 20: ergänze nach 2 Kön. 19, 19 אֱלֹהִים nach יהוה. — 21: ergänze

am Schluſſe des Verſes nach 2 Kön. 19, 20 das ganz unentbehrliche שָׁמָעְתִּי. — 24: l. mit LXX וָאֶכְרֹת und וָאָבוֹא und vergl. die textkritiſche Anm. zu 2 Kön. 19, 23 f. — 25: ergänze nach 2 Kön. 19, 24 זָרִים nach מִים, und l. וָאַחֲרֵב (ſ. o. bei V. 24). — 27: l. ſtatt der beiden letzten Worte von V. 26 לְפָנַי קָמְךָ in enger Verbindung mit וְשִׁבְתְּךָ und vergl. die Anm. zu 2 Kön. 19, 26 f. — 38, 8: l. אֶת־הַשֶּׁמֶשׁ und הַשְּׁמֶשׁ. Die Entſtellung des urſpr. Textes beruht entweder auf der Verkennung von הַמַּעֲלוֹת als Akkuſativ und der falſchen Verbindung „den Schatten des Sonnenzeigers“ (indem man dann אֲשֶׁר יָרְדָה auf den Schatten bezog, obwohl צֵל ſonſt immer Maskulin iſt, war man zur Umänderung von הַשֶּׁמֶשׁ in בַּשֶּׁמֶשׁ genötigt) oder auf der unnötigen Erwägung, daß nicht die Sonne, ſondern der Schatten auf- und niederſteige. Jedenfalls hängt mit der Änderung des Textes auch die der Wortſtellung (הַשֶּׁמֶשׁ, wofür jetzt בְּשׁ, ſtand ſicher urſpr. hinter יָרְדָה) und die Beifügung von עֶשֶׂר מַעֲלוֹת zuſammen. — 12: für רֹעִי (deſſen Deutung als Adjektiv ſprachlich nicht zu begründen iſt) wird der Plural רֹעִים zu leſen ſein. — 13: l. mit dem Targum u. a. שִׁוִּיתִי; MT nach üblicher, aber nicht zu begründender Deutung: ich beruhigte [meine Seele] bis zum Morgen. Da jedoch die Accente כָּאֲרִי zum Vorhergehenden ziehen, ſo wollen ſie wahrſcheinlich ausdrücken: ich ſtellte mich an bis zum Morgen wie ein Löwe (brüllte laut wie ein L.). — 14: עָגוּר wird mit Kloſtermann (Theol. Studien und Kritik. 1884, S. 161) für eine auf Jer. 8, 7 hinweiſende Gloſſe zu ſtreichen ſein. Als urſpr. Text vermutet Kl. כְּסוּס עֲצוּר־קֶן „wie eine von ihrem Neſt abgeſchnittene Schwalbe“. Für דַּלּוּ l. mit Kloſterm. u. a. nach Hiob 16, 20 דָּלְפוּ; MT nach üblicher Deutung: es ſchmachteten ꝛc. — 16ᵇ: die in der Fußnote gegebene Überſetzung „und ganz ꝛc.“ ſetzt Streichung des לְ vor כָּל־ voraus. Am Ende des Verſes iſt ſtatt des unerträglichen Imperativs וְתַחֲיֵנִי zu leſen. — 17: l. mit LXX etc. חָשַׁכְתָּ; MT: du haſt herausgeliebt meine Seele aus ꝛc. — 20: MT ſcheinbar: „mein Saitenſpiel“ (eig. „meine Saiteninſtrumente“); wahrſcheinlich liegt jedoch, wie Hab. 3, 19, in נגינ׳ ein nomen abstractum mit der Endung aj vor. — 21: der urſpr. Text enthielt ohne Zweifel nach dem Befehle Jeſajas den Bericht über ſeine Befolgung (וַיִּשָּׂאוּ) und wollte dann weiter ausgeſprochen haben (vergl. 2 Kön. 20, 7) וַיְהִי . . . וַיִּתְרַחוּ: und als ſie es auf das Geſchwür geſtrichen hatten, genas er. — 22: der Vers iſt offenbar eine aus 2 Kön. 20, 8 geſchöpfte Gloſſe, die (obſchon durch den Anfang von V. 7 ausgeſchloſſen) zwiſchen V. 6 und 7 ſtehen ſollte, ſchließlich aber ans Ende der Erzählung geraten iſt. — 39, 1: l. mit 2 Kön. 20, 12 כִּי שָׁמַע. — 40*), 26: l. mit LXX אֹמֶץ (MT nach der üblichen Deutung „und als Gewaltiger an Kraft“; aber אמיץ iſt wohl erſt aus Hiob 9, 4 gefloſſen. — 41, 1: יַחֲלִיפוּ כֹחַ iſt offenbar mit de Lagarde u. a. als irrtümliche Wiederholung aus 40, 31 zu betrachten; der urſprüngliche Text (in welchem לְאֻמִּים höchſtwahrſcheinlich wieder Vokativ war) iſt dadurch unkenntlich geworden. — 2: l. ſtatt der hier unbegreiflichen Juſſivform von dem ſonſt nirgends vorkommenden Hiph. הוֹרִיד mit Hitzig und Wellh. (deutſche Lit.-Zeitg. 1891, Nr. 31) יָרַד (= יוֹרִיד), für יַרְדְּפֵם u. קָשְׁתוֹ aber mit Kloſterm. u. a. nach LXX חַרְבָּם u. קַשְׁתָּם. — 22: l. mit LXX יִגְּשׁוּ (MT: mögen ſie herzubringen). — 24: l. mit Targ. u. Vulg. מֵאָפֵס (MT nach üblicher Deutung „von Nichtigkeit“). — 25: l. mit Clericus etc. וַיָּבֹס (MT allenfalls: daß er komme über Statthalter ꝛc.). — 42, 10: l. mit Oort u. a. nach Ps. 96, 11. 98, 7: יִרְעַם (MT nach üblicher Deutung: die zum Meere hinabſteigen ꝛc., um es zu befahren). — 20: l. mit Oort nach den alten Überſetzungen וְלֹא תִשְׁמָע. — 22ᵃ: l. mit Lowth הֲמַחוּ für הֲמֻחָה (welches die Maſora wohl von חוּץ, nicht von מחה abgeleitet denkt) und mit Dillmann בְּחוֹרִים, während

*) In den Anmerkungen zu Jeſ. 40—66 bezieht ſich „Oort“ auf „kritische aanteekeningen op Jez. 40—66“ von Prof. H. Oort in Leiden in der Theol. Tijdschrift 1891, p. 461 ff., eine Überſicht über die von Kuenen, Hooykas, Kösters und Oort zum Behuf, der neuen holländiſchen Überſetzung des A. Teſt. vereinbarten Änderungen des Textes.

der MT wohl an „Jünglinge“ denkt; 22^b: l. mit Oort לְמִשְׁסָה (כ nach dem gleichen Buchstaben ausgelassen). — 25: l. mit LXX חֲמַת אַפּוֹ (falls nicht אפו nur erklärende Glosse zu חֲמָה). — **43**, 8: l. mit Dillm. הוֹצִיאוּ oder הוֹצִיאוֹ (MT könnte nur Perf. sein: „er“ oder allenfalls „man hat herausgeführt“). — 9: l. mit Oort יִשְׁמִיעֻנוּ; der Plural im MT wurde durch die nachfolgenden Plurale veranlaßt. — 13: l. mit Oort nach LXX Vulg. מֵעוֹלָם; MT nach üblicher Deutung „auch von heute an“, was dann ohne weiteres in „hinfort, in alle Zukunft“ umgebogen zu werden pflegt. — 22: l. mit Oort nach LXX Vulg. וְלֹא (MT allenfalls: „weil“ oder „daß du dich um mich bemüht hättest“; aber der Parallelismus, der bis zum Schlusse des Kapitels streng durchgeführt ist, läßt nur einen beigeordneten Satz zu. — 23: l. mit LXX יִבְוָזֶחָיִךְ. — 28: l. mit Oort וְאֹחִלֵל und וָאֹחֲנֵהּ (MT: und ich entweihe — und will preisgeben). — **44**, 4: l. mit Lowth etc. nach LXX כְּבֵין מַיִם ח׳; MT könnte nur bedeuten: daß sie wachsen zwischen Gras. Oort will einfach כְּמוֹ [כְּמוֹ?] für בבין lesen. — 5: l. mit Oort (der schon vorher יִקְרָא für יִקְרָא lesen will) וְיִכָּנֶה; MT allenfalls: und wird den Namen Israel schmeichelnd nennen. — 7: ergänze hinter כמוני mit Oort nach LXX וַעֲמַד וְ. Den jedenfalls verderbten Text nach לי versucht Oort so zu emendieren: מִי הִשְׁמִיעַ מֵעוֹלָם אותיות ואשר ת׳ הִגִּיד לָכֶם (לכם nach LXX für לָמוֹ). — 12: an der Spitze des Verses ist zweifellos ein Verbum ausgefallen, und zwar entweder הֵחֵל oder (da vor dem Perf. frequentativum ופעל vielmehr das Imperf. zu erwarten) יָחֵל. Der Ausfall erklärt sich leicht daraus, daß am Ende von V. 11 יחד vorhergeht. — 14: die Übersetzung folgt der LA בָּרַת für לָכְרֹת; wahrscheinlich ist aber vor letzterem Wort ein Verbum ausgefallen (Dillm. vermutet Ausfall von שָׁלַח, also: er ließ sich Zedern hauen). — 16: l. mit Oort, wie der Sinn und V. 19 fordert, יֹאכַל vor יֹאמַר. — 21: statt des syntaktisch unmöglichen Niph. mit Akkusativsuffix l. mit Oort תִּנָּשֵׁנִי. — 24: l. nach dem Kethib מִי אִתִּי (MT meint wahrscheinlich „von mir aus“). — 28: l. mit Oort לֵאמֹר statt לְ (Dillm. will entweder וְיֹאמַר oder וְהָאֹמֵר; MT allenfalls: „und zwar, indem er spricht“). Für תְּוָסֵר, welches nur 2. masc. sein könnte, l. mit Dillm. וְיָסֵד. — **45**, 3 ergänze nach מסתרים mit Oort nach LXX die für den Parallelismus unentbehrlichen Worte: אֶפְתַּח לָךְ. — 8: l. mit Oort וְתִשְׁקַע (wörtlich: und sie sei fruchtbar an H.; möglich wäre auch וְיִשְׁקַע als Prädikat zu יִשַּׁע. — 9: die Übersetzung folgt der Konjektur Oorts: וּפֹעַלְךָ (nur so erhält man einen genau entsprechenden Parallelismus) und לָךְ für לוֹ (MT könnte nur bedeuten: was thust du, während doch dein Werk keine Hände hat). Beachtung verdient übrigens auch Oorts Herstellung von 9^a הַיָּרֵב כְּלִי אֶת־חֶרֶשׁ חֶרֶשׁ אֶת־חֲרֹשׁ אֲדָמָה (hadert wohl ein Gefäß mit seinem Bildner, eine Scherbe mit dem Werkmeister in [Thon-] Erde? — Auch in 10^a will Oort הֲיֹאמַר für הוי א׳. — 14: streiche mit Oort das zweite יעברו als irrtümliche Wiederholung des ersten. — 24: l. mit Oort für אָמַר (hat er mir gesagt) וַיֹּאמֶר; sodann mit den meisten Auslegern יָבֹאוּ (Waw ist vor nachfolgendem Waw ausgefallen). — **46**, 8: l. mit dem Syrer הִתְחַזְּקוּ (MT nach üblicher Deutung: „ermannt euch“ oder „zeigt euch als Männer!“). — **47**, 3 f.: die Übersetzung des sichtlich verderbten Textes folgt der Emendation Oorts: וְלֹא אֶפְגַּע אָמַר ג׳; andere wollen וְלֹא אַפְגִּיעַ אָדָם „und ich will niemanden fürbitten lassen“, indem sie zugleich V. 4 für einen jüngeren Einschub erklären. Den MT von 3^b pflegt man zu deuten: „und ich will niemanden angehen [daß er mir Beistand leiste]“ oder (gegen allen Sprachgebrauch!) „ich will mich niemandes annehmen (niemanden verschonen)“. — 9: l. für בְּחֻקָּם (d. i. nach Dillmann „gemäß ihrer Vollständigkeit, so vollständig als möglich“) mit Oort nach LXX פִּתְאֹם (vergl. auch 11^b). — 11: l. mit Dillmann שַׁחֲרָהּ (als Inf. Piel); MT denkt entweder an den Inf. Qal oder an שַׁחַר Morgenröte. — 13: die Übersetzung folgt der Konjektur Dillmanns (nach Knobel) חֹבְרֵי; den MT pflegt man zu deuten: „die Zerleger des Himmels“, d. h. die den H. zum Behuf astrologischer Beobachtungen in Bezirke einteilen. — 15: l. mit Oort מנעוריך vor סחריך. — **48**, 3: l. mit Dillm. ꝛc. וְאַשְׁמִיעֵם (MT: „und ich teile es ihnen mit“ oder „und ich will es ꝛc.“). — 10: l.

mit Oort בְּכֶסֶף (MT wohl „um den Preis von Silber", d. h. ſo daß Silber zum Vorſchein gekommen wäre). — 11: l. nach יחל mit LXX שִׁמְרִי. — 15: l. mit Oort nach LXX וַאֲצִלִיחַ (MT: damit er Gelingen habe). — 19: l. mit Oort nach LXX כִּבְעַפַּר הָאָרֶץ; MT nach jetzt üblicher Deutung „wie ſeine Körner", obſchon ein Nomen עָנָה oder doch ein Plural מְעוֹת weder zu belegen, noch in der angegebenen Bedeutung irgend wahrſcheinlich iſt. — Für שָׁמוֹ l. gleichfalls nach LXX שִׁמְךָ. — 49, 7: in בְּזוֹה und מְתֻעָב liegt zweifellos eine ſpäte Korrektur vor, durch die das Ehrenrührige der Ausſage für Israel aufgehoben werden ſoll; es wird einfach בְּזוּי (nach Pſ. 22, 7) und מְתֹעָב zu leſen ſein. בזוי נפש könnte dann heißen „ein von [ganzer] Seele verachteter". Der Parallelismus mit גוי macht es jedoch wahrſcheinlicher, daß נפש mit Oort im Sinne von כָּל־נֶפֶשׁ zu faſſen iſt. — 24: l. für das ſinnloſe צַדִּיק, wie der Parallelismus von V. 25 fordert, mit Syr. und Vulg. עָרִיץ. — 50, 10: l. mit LXX וְיִשְׁמַע. — 11: l. mit Knobel u. a. nach Jeſ. 27, 11 מְאִירֵי (MT eigentlich „ſich gürtend", nach üblicher Deutung „ſich rüſtend mit Br."). — 51, 2: l. mit Oort, wie der Zuſammenhang fordert, וְאֵבָרְכֵהוּ und וַאֲרַבֵּהוּ. — 4: l. mit Syr. עַמִּים und לְאֻמִּים; MT: „mein Volk und meine Nation". Aber wenn auch עַמִּי nach הַקְשִׁיבוּ keine beſondere Schwierigkeit macht, ſo iſt doch הַאֲזִינוּ nach לְאֻמִּי mindeſtens höchſt unwahrſcheinlich. — Das ſtörende ארגיע (d. i. nach der ad hoc angenommenen Bedeutung „ich will gründen, feſtſetzen") laſen die LXX nicht. Es wird mit Oort als Verſtümmelung von בְּרֶגַע [oder רֶגַע] zu betrachten ſein, welches in V. 5 wahrſcheinlich nach יָצָא ſtand und deſſen Spur ſich bei den LXX in ταχύ, wenn auch vielleicht an falſcher Stelle, erhalten hat. Oder lautete der Anfang von V. 5 בְּרֶגַע קָרֵב צ׳? Das *εγγιζει ταχυ η δικαιοσυνη μου* der LXX würde dem genau entſprechen. — 5: vergl. o. zu V. 4. — 6: l. mit Oort nach LXX und dem Parallelismus לֹא תֵחָדֵל; MT: „wird nicht zerbrochen werden". (Hat zu der Verſchreibung אל־תחתו V. 7 mitgewirkt?) — 9: l. mit Houbigant u. a. nach Hiob 26, 12 מִחָצָה; MT nach üblicher Deutung gleichfalls „der niederhieb", aber ein Hiph. von חָצַב exiſtiert nicht. Rahab, urſpr. wohl (wie תַּנִּין) Bezeichnung irgend eines mythologiſchen Ungeheuers (vergl. Hiob 9, 13), iſt hier (wie Jeſ. 30, 7. Pſ. 87, 4. 89, 11) dichteriſcher Name Ägyptens. — 11: V. 11 iſt (abgeſehen von ישיגון נסו für ישיגו ונ׳) wörtlich aus 35, 10 entlehnt und von irgend einem Abſchreiber hier eingefügt. — 13: l. mit Oort nach LXX לְהַשְׁחִיתֵךְ. — 16: l. mit Syr. לִנְטוֹת; MT: „zu pflanzen". Aber der Himmel wird nicht gepflanzt und ſelbſt, wenn „pflanzen" mit „neu wachſen laſſen" gleichbedeutend wäre, wäre die Ausſage unerhört. — 17: כּוֹס iſt hier und V. 22 ohne Zweifel Gloſſe, um das ſeltene קבעת durch ein gebräuchliches Wort zu erklären. — 19: l. mit allen alten Überſetzungen, wie der Parallelismus fordert, יְנַחֲמֵךְ; der MT: „als wer ſollte ich dich tröſten" läßt ſich ſchwerlich durch die Berufung auf Am. 7, 2 ff. ſtützen. — 22: ſ. o. zu V. 17. — 52, 5: l. für יְהֵילִילוּ („ſie heulen", was ſich nur künſtlich auf Triumphgeheul deuten ließe) יִתְהַלְלוּ und für מִנֹּאַץ (nach üblicher Deutung „[iſt einer,] der ſich verläſtern laſſen muß") מְלֹאַץ. — 6: ſtreiche mit LXX und Vulg. das zweite לָכֵן. — 53, 7: die Worte ולא יפתח פיו ſind, obſchon bereits von den LXX geleſen, als irrtümliche Wiederholung der gleichen Worte im erſten Halbvers zu ſtreichen. — 8: l. mit Oort für למו נגע nach LXX נֶגַע לָמוֹ; MT nach üblicher Deutung: [daß] wegen der Übertretung meines Volkes ihm [dem Knechte Jahwes] Plage zu teil ward. — 9: die Überſetzung folgt der Konjektur Böttchers עִשִּׁי רֵיץ für עָשִׁיר, welches letztere um des Parallelismus willen unmöglich iſt. An letzterem ſcheitert auch die ſcharfſinnige Deutung G. Hoffmanns (in deſſen „Hiob", S. 19): „und bei den Reichen ſein Höhengrab" (weil der Reiche die Höhe מָרוֹם zu ſeinem Grabe aushaut: Jeſ. 22, 16). Die Konjektur בָּמֹתָיו (ſeinen oder ſeine Grabhügel) wird wegen des Parallelismus mit קבריו immer aufs neue verſucht werden, iſt aber leider weder aus dem Sprachgebrauche, noch aus den Verſionen zu begründen. Der MT במותיו (was nur bedeuten könnte „bei ſeinen Todesarten") iſt gleichfalls unmöglich; wir leſen mit den LXX

בְּמוֹתוֹ. — 10: alle Versuche, הַחֲלִי zu deuten (gesetzt auch, daß es s. v. a. הֶחֱלִיא sein sollte) sind vergeblich, mag man es nun mit חָפִיץ koordinieren oder dem בָּאוּ unterordnen (in letzterem Falle pflegt man dann auf allerlei Umwegen die Bedeutung „unheilbar" zu gewinnen; zu diesem Behufe wäre jedoch mindestens הַחֲלֵה zu lesen). — 54, 11: l. mit Wellhausen (deutsche Lit.-Ztg. 1890, Nr. 31), wie der Parallelismus fordert und die LXX wenigstens für נֹפֶךְ bestätigen: אֲלַכֵּן מ׳ בַּנֹּפֶךְ אֲדַנַּיִךְ (MT: „ich will in Spießglanz deine Steine einlagern"). — 15: l. mit Oort עָלַיִךְ statt vor יָפוֹל (nach üblicher Deutung: „der wird dir zufallen" oder „der wird im Kampfe wider dich fallen") hinter גָּוֹר, welches Wort nicht ohne alle Näherbestimmung bleiben kann. — 55, 1: l. mit Oort, wie der Zusammenhang fordert, für כֶּסֶף, welches irrtümlich aus dem zweiten Halbvers eingedrungen ist, לֶחֶם. — 4: l. mit Oort, wie nach dem Parallelismus zu erwarten, לְעַמִּים. — 10: l. mit anderer Vokalisierung לְזוֹרֵעַ und לָאֹכֵל (ähnlich Oort: לְזָרֵעַ und לְאֹכֵל); MT: Samen dem Säenden und Brot dem Essenden. Aber לָאֹכֵל ließe sich doch nur künstlich als Partic. fut. deuten, während Sinn und Sprachgebrauch beidemale für einen Infin. mit לְ spricht. — 56, 8: daß durch vorausgestelltes נְאֻם אֲ׳ noch ein weiterer Gottesspruch nachgebracht sein sollte, ist höchst unwahrscheinlich; נאם א׳ wird, wie überall sonst bei den Propheten, als Zusatz zu dem vorhergehenden Spruch und demnach V. 8ᵇ mit Oort als nachträgliche Zuthat zu betrachten sein, mag nun das Verbum von Haus aus אקבץ oder (so Oort) יִקְבֹּץ im Optativ gelautet haben. Sehr befremdlich erscheint weiter am Schlusse לְנִקְבָּצָיו als nähere Erklärung zu עָלָיו. Mit Recht erblickt Oort in diesem Schlußworte von V. 8 eine Verstümmelung des ursprünglichen Anfangs von V. 9. Dieser läßt durchaus ein mit אחיו parallelgehendes Verbum vermissen, also wohl הֵאָקְבְצוּ (Oort will für אחיו das Perf. אחו, also am Anfange lieber נִקְבְּצָה oder נִקְבְּצוּ lesen). Daß in 56, 9—57, 13ᵃ eine Perikope vorliegt, die mitten aus einem ganz anderen Zusammenhang heraus (vergl. u. a. die abrupte Einführung des Volks in Gestalt des Suffixes an צֹאנָו) in den Deuterojesaja verpflanzt ist, wird jetzt fast allgemein zugestanden; ebenso, daß diese Perikope in der Hauptsache aus der vorexilischen Zeit stammen muß. Streitig ist dagegen, ob man mit Ewald (besonders wegen der Kinderopfer V. 5) an die Zeit Manasses (um 680), oder mit Dillmann u. a. an die Zeit kurz vor dem Exile zu denken hat. Nicht minder ist streitig, ob die Einschaltung (vielleicht verbunden mit einer leisen Überarbeitung) auf den (oder die) Verfasser von Jes. 40—66 oder auf eine noch spätere Hand zurückzuführen sei. — 11: l. mit Dillmann וְהֵם הָרֹעִים (MT: und das sind Hirten!). — 57, 2: ergänze mit Oort (nach LXX) קְבוּרוֹ nach יָבוֹא. — 3: für וַתִּזְנֶה (d. h. wohl nach der Auffassung der Masora: „und [der] du [auch selbst] hurtest") ist schon um des Parallelismus willen entweder mit Delitzsch וַתְּזוֹנָה (Brut eines E. und [einer] welche hurt) oder wohl richtiger זוֹנָה zu lesen. — 12: l. mit LXX Alex. und Syr., צִדְקָתִי (MT: „deine Gerechtigkeit — d. h. nach üblicher, aber sehr künstlicher Deutung: deine vermeintliche G. — will ich in ihrem wahren Lichte zeigen." In Wahrheit wird jedoch die Bundestreue Jahwes der Nichtsnutzigkeit der Götzen gegenübergestellt. — 13: statt des sonst nicht zu belegenden קבוציך (nach üblicher Deutung „deine Haufen von Götzen") l. mit Oort שִׁקּוּצַיִךְ (deine Scheusale) oder עֲצַבַּיִךְ (deine Götzenbilder). — 17: בעון בצעו deutet Dillm. „ob der Vergehung seiner Selbstsucht"; בֶּצַע heißt jedoch nie etwas anderes, als „Gewinn", insbesondere „ungerechter Gewinn". Der Text ist offenbar verderbt. Die LXX drücken בצעו durch *βραχύ τι* (eine kleine Weile) aus. In Ermangelung eines von בעון regierten Genetivs lesen wir mit Oort בַּעֲנֹנוֹ und lassen dahingestellt, was ursprünglich für בצעו gestanden haben mag. — Für ואכהו l. dem Zusammenhang entsprechend וָאַכֵּהוּ und für ואקצף mit Oort וָאֶקְצֹף (wörtlich: und ich schlug ihn ein Verhüllen [des Angesichts] und Zürnen). — 58, 10: l. mit Oort לַחְמֶךָ (MT nach üblicher Deutung: „dein Verlangen", das, was du für dich selbst begehrst und nun mit ihm teilst). Die Textverderbnis entstand durch Abirren auf das sogleich folgende נֶפֶשׁ. In den LXX ist in das ursprüngliche

τὸν ἄρτον σου nachträglich nach dem Hebräiſchen noch (vor σου) ἐκ φυχῆς einkorrigiert. — 59, 13: l. דָּרוֹ (MT wahrſcheinlich „lehrte man", als Inf. absol. Hiph. von יָרָה). — 18: ſtreiche das zweite וְעַל als irrtümliche Wiederholung des erſten; das überſchüſſige dritte Versglied, offenbar eine ſpätere Gloſſe, fehlt in den LXX. — 60, 19: l. mit Oort, wie der Parallelismus fordert, וְלַיְלָה נֹגַהּ הִיא (MT: noch wird zur Erleuchtung der Mond dir leuchten). — 61, 7: durch Einſetzung von יֵרְשׁוּ oder לָקְחוּ für יָרֹנּוּ gewinnt Dillmann den Sinn: „dafür daß zwiefach war eure Schande und Schimpf ſie empfangen (ererbt) hatten als ihren Teil" ꝛc.; Oort lieſt תַּחַת בֹּשֶׁת וּכְלִמָּה יָרֹנּוּ und ſtreicht לָכֵן, alſo: ſtatt des Schimpfes und der Schmach werden ſie jubeln, in ihrem Lande werden ſie ꝛc. — 8: l. בְּעַוְלָה (MT: „Raub am Brandopfer"). — 10: l. mit Bredenkamp u. a. יַעֲטֵנִי (Imperf. Hiph. von עטה); für יְכַהֵן l. mit Bredenkamp יָכִין; MT nach üblicher Deutung „der prieſterlich macht [nach Weiſe eines Prieſters formt] den Kopfſchmuck". Aber כִּהֵן heißt nie etwas anderes, als „Prieſterdienſt verrichten". — 62, 5: l. mit de Lagarde כִּבְעֹל, ohne deshalb mit de Lagarde כִּי zu ſtreichen; MT könnte nur bedeuten: „wenn (geſetzt, daß) ein Jüngling u. ſ. w." oder „denn ein Jüngling u. ſ. w.". Übrigens iſt der Nachſatz befremdlich und höchſtens durch die Annahme zu erklären (Dillmann), daß ein Wortſpiel zwiſchen den beiden Bedeutungen von בָּעַל „ſich vermählen" und „in Beſitz nehmen" beabſichtigt iſt. Der Parallismus läßt Jahwe als Subjekt des Nachſatzes erwarten und Beachtung verdient daher die Konjektur Oorts יִבְעָלֵךְ בּוֹנֵךְ (nach Pſ. 147, 2). Der Plural יִבְעָלוּךְ drang vielleicht erſt ein, als urſprüngliches בּוֹנֵךְ (vergl. עֹשַׂיִךְ 54, 5 als Bezeichnung Jahwes!) irrtümlich בָּנַיִךְ geleſen wurde. — 63, 1: l. mit Vulg. צֹעֶה; MT „ſich beugend", d. i. nach unberechtigter Umdeutung: „mit ſtolz zurückgeworfenem Kopfe"); in V. 1ᵇ l. mit LXX צֹרְקִי (ohne בְּ). — 3: l., wie das vorausgehende und nachfolgende Perf. ſowie וַיִּז fordert, וָאֶדְרְכֵם, וָאֶרְמְסֵם und וָאַזֵּם; MT will offenbar: „und ich will ſie niedertreten" u. ſ. w., um ſo die betreffenden Handlungen ausdrücklich als noch bevorſtehend hinzuſtellen. Ebenſo lies V. 5: וָאַבִּיט und וָאֶשְׁתּוֹמֵם, V. 6: וָאָבוּס, ſodann mit vielen Handſchriften und dem Targ. וָאַשְׁבֵּרֵם (MT: und ich will ſie trunken machen ꝛc.), endlich וָאוֹרִיד. — 11: ſtreiche mit LXX מֹשֶׁה als eine grammatiſch unmögliche Gloſſe (MT denkt vielleicht יְמֵי nochmals vor מ wiederholt) und l. mit LXX und Targ. רֹעֵהוּ; MT „ſamt den Hirten", wohl um außer Moſe auch Aharons u. ſ. w. zu gedenken. — 18: l. mit LXX, wie ſchon der Parallelismus fordert, הַר־קָדְשֶׁךָ. — 64, 2: die zweite Vershälfte könnte nur, wie in der Überſetzung geſchehen, als Ausſage gefaßt werden. Offenbar liegt hier aber ein Schreiberverſehen (irrtümliche Wiederholung der letzten vier Worte von Kap. 63) vor. — 4: die Überſetzung des offenbar verderbten Textes (wörtlich: über ſie [zürnteſt du] ewiglich und wir werden gerettet werden) folgt dem Vorſchlage Wellhauſens (Deutſche Literaturzeitung 1890, Nr. 31), nach den LXX בְּמַעֲלֵנוּ וַנִּרְשַׁע zu leſen. Möglicherweiſe könnte der Vers mit dieſen Lesarten auch bedeuten: du zürnteſt und wir ſündigten [weiter], — über u. U. und wir frevelten [fort]. — 6: l. mit LXX Targ. Syr. וַתְּמַגְּנֵנוּ (MT allenfalls: „und ließeſt uns hinſchmelzen in der Gewalt u. V."). — 65, 1: l. mit Oort לֹא־נִקְרָא (wenn nicht vielleicht richtiger mit LXX נִקְרָאוּ; MT: das nicht nach meinem Namen benannt war). — 5: für אֵלֶּה iſt vielleicht mit Oort עָלָה zu leſen („Rauch ſtieg auf in meiner Naſe, lodert Feuer den ganzen Tag"). Oder iſt עַל vor אֵלֶּה ausgefallen („ob ſolcher Dinge iſt Rauch u. ſ. w.)? — 16: l. mit Dillmann beidemal אֱמֶן (MT wohl „bei dem Gotte des Amen", d. h. dem Erfüller der Verheißungen). — 66, 5: l. mit Dillmann יִכָּבֵד (MT: möge Jahwe geehrt ſein). — 17: dem MT gewinnt man einen Sinn ab durch die Deutung: ſie weihen ſich für abgöttiſchen Kultus in den Götzenhainen, indem ſie den in der Mitte ſtehenden Götzenprieſter nachahmen. Aber אחד iſt offenbar nur irrtümliche Wiederholung von אחר und der Text überhaupt verderbt (die LXX bieten anſtatt der drei Worte: „in der Vorhalle"); man erwartet im erſten Gliede des Halbverſes irgend eine Bezeugung des Eifers für den Jahwedienſt,

welcher dann im zweiten Gliede die Rüge abgöttiſchen Treibens folgt. — 18: יָדַעְתִּי ergänzen nach ומחשבותיהם: Targ. Syr. und viele Minuskeln der LXX; allerdings iſt dieſe Ergänzung wohl nur geraten, um dem ohnedies unverſtändlichen Eingange des Verſes einen Sinn abzugewinnen. Mit בָּאָה (nach dem MT Part. fem.) iſt nichts anzufangen; lieſt man die Form (vornbetont) als Perf., ſo könnte dies doch nicht heißen: „es kommt herbei, ſteht bevor", wie man es hat deuten wollen. Oort vermutet וּבָאתִי „und ich will kommen, um" ꝛc. . . — 19: l. mit LXX פּוּם (vergl. Ez. 27, 10. 30, 5); für שִׁמְעִי („die Kunde von mir") l. mit Oort nach den LXX שָׁמִי. — 21: l. mit Dillmann u. a. לְכֹהֲנִים und ſtreiche ללוים als eine Gloſſe, die entweder auf Nachahmung der im Deuter., Jer., Ez. häufigen Verbindung „Levitenprieſter" beruht oder außer den eigentlichen Prieſtern auch die Leviten berückſichtigt ſehen wollte (daher auch die LA „den Prieſtern und den Leviten" in den alten Überſetzungen und zahlreichen hebräiſchen Handſchriften). Der MT nahm offenbar Anſtoß an dem Gedanken, daß auch Heiden zu Prieſtern genommen werden ſollten, und drückt daher aus: und ich will auch von ihnen [welche] nehmen [zum Dienſt] für die Prieſter.

Der Prophet Jeremia.

1, 14: l. mit Houbigant u. a. nach LXX תִּפָּתַח; MT allenfalls: das (im Norden gleichſam gefeſſelt zurückgehaltene) Unheil wird losgelaſſen (eigentlich „geöffnet"), entfeſſelt werden; offenbar ſoll aber das Verbum eine direkte Erklärung des נָסוּחַ V. 13 ſein. — 21: ſtreiche den Art. vor נפן als grammatiſch unmöglich. — 2, 30: l. mit LXX לָקְחָתֶם; MT „ſie nahmen nicht Zucht an". — 3, 7: l. mit Neumann וַתִּרְאֶהָ; auch die LXX („und es ſah ihre Treuloſigkeit die treuloſe Juda") ſcheinen dieſe LA vorauszuſetzen. — 8: l. mit dem Syrer, wie der Zuſammenhang durchaus fordert, וַתֵּרֶא; MT „und ich ſah". — 9: l. וַתַּחֲנֵף; das Qal iſt immer intranſitiv „entweiht ſein". — 17: ſtreiche mit LXX das zweite לירושלים als überflüſſige Gloſſe (wenn nicht irrtümliche Wiederholung des erſten). — 4, 4: l. mit LXX עָרְלַת ſtatt des Plurals. — 19: l. אָחוֹלָה (MT: „ich will harren"); das irrtümliche Einbringen des Waw nach א nötigte weiter zu der Ausſprache אוֹחִילָה. — 28: l. mit LXX, wie der Parallelismus fordert, נִחַמְתִּי hinter זַמֹּתִי. — 6, 9: l. mit Graf u. a. יָד; der MT („deine Hand" mit unerträglichem Wechſel der Perſon) beruht, da wieder Kaph folgt, auf Dittographie. — 15: l. nach 8, 12 פְּקֻדָּתָם. — 21: l. mit dem Kethib יֹאבְדוּ. — 27: die Punktation מִבְצָר beruht wohl nur auf der unmöglichen Deutung als „Bollwerk". Es muß irgend ein auf die Metallbearbeitung bezüglicher Ausdruck darin ſtecken. Ob מְבֻצָּר „[daß du es] mehr als Roherz [prüfeſt]"? — 29: l. mit Graf, wie Sinn und Zuſammenhang fordern, תֹּהֵם (MT: „war das Blei zu Ende"). — 7, 15: ſtreiche mit LXX das erſte כָּל־ als irrtümliche Vorausnahme des zweiten. — 18: l. mit Kuenen u. a. לְמַלְכַּת הַשָּׁ׳; die LA des MT (nach üblicher Deutung das Feminin des aram. מְלֶךְ „König", alſo gleichfalls „Königin") meint offenbar den Stat. constr. von מְלָאכָה (ſonſt מְלָאכֶת geſchrieben) und zwar im Sinne von צְבָא הַשָּׁ׳ das Himmelsheer. — 24: l. בְּמַעֲצוֹת (als Regens von לָבָם) und ſtreiche בשררות als erklärende Gloſſe zu במעצות. — 25: da einfaches יוֹם nicht bedeuten kann „Tag für Tag", ſo iſt es entweder (als Dittographie des vorhergehenden ים!) zu ſtreichen oder יוֹם יוֹם zu leſen; letzterer Annahme folgt die Überſetzung. — 8, 3: ſtreiche mit LXX das zweite הנשארים als irrtümliche Wiederholung des erſten. V. 3ᵇ dürfte überhaupt ein ſpäterer Zuſatz ſein. — 5: ſtreiche ירושלים mit LXX als überflüſſige Gloſſe. — 13: l. יַבָּרִים (vergl. zu בִּעֵר „abweiden" Jeſ. 5, 5 u. a.). MT könnte nur bedeuten: „die über ſie dahinſchreiten ſollen". — 9, 2: l., wie der Sprachgebrauch fordert, וַיְדְרְכוּ und ziehe שֶׁקֶר mit LXX zum zweiten Halbverſe. — 6: ergänze mit LXX רָצָה nach מִמֶּנִּי. — 21: die Worte דְּבַר bis יהוה ſind dem Zuſammenhange vollſtändig fremd und fehlen bei den LXX. — 10, 11: der Vers, der ſich

ſchon durch die Sprache als nachträgliche Randbemerkung irgend eines Leſers zu erkennen giebt, ſtört den Zuſammenhang empfindlich. Das אֵלֶה am Schluſſe könnte den Kopf zu einer hebräiſchen (oder — in der Ausſprache אֲלָה — einer aramäiſchen) Fortſetzung der Randbemerkung gebildet haben. — 19: l. חָלְיִי; auch mit dem Kethib חלי könnte möglicherweiſe die Ausſprache חָלְיִ beabſichtigt ſein. — **11**, 2: l. וְדַבְּרוּם; die (nach dem Zuſammenhang unmögliche) LA des MT „und redet" entſtand durch das irrtümliche Eindringen des שִׁמְעוּ im Eingange des Verſes. — 13: ſtreiche mit LXX מזבחות לבשת als überflüſſige Gloſſe. — 14: l. mit LXX wie V. 12 u. a. בְּעֵת רֵעָתָם; MT nach üblicher Deutung „wegen ihres Unheils". — 15: bei der in der Fußnote gegebenen Überſetzung iſt הֲרֻבִּים ſtatt הָרִבִּים, ſodann יַעֲבְרוּ בְּשָׂרֵךְ מֵעָלַיִךְ רָעָתֵךְ כִּי אָז תָּ֫גִילִי vorausgeſetzt. Von כִּי אָז als urſprünglicher LA hat ſich eine deutliche Spur in dem auffälligen ריעתכי erhalten. Übrigens vergl. K. H. Graf z. d. St. — 19: l. mit Hitzig u. a. בְּלֶחוֹ (vergl. 5 Moſ. 34, 7); MT nach üblicher Deutung „den Baum mit ſeiner Speiſe". — **14**, 14: ſtreiche mit Graf נָ vor אֲלִיל und verbinde אֲשֶׁר קסם nach Analogie der beiden parallelen Ausdrücke zu einem Begriffe. — 18: l. mit den alten Überſetzungen לֹא für וְלֹא. — **15**, 10: l. ſtatt der Unform כלה מקללוני mit allen Neueren: כֻּלָּהֶם קִלְלוּנִי (vergl. Geſen. Gramm. § 61, 3). — 14: l. wie 17, 4 וְהַעֲבַרְתִּיךְ; MT: und ich will deine Feinde hinüberziehen laſſen in ein Land u. ſ. w. — **16**, 7: da פָּרַס allein nicht „Brot brechen" bedeuten kann, ſo muß man entweder mit LXX לֶחֶם anſtatt לָהֶם leſen oder (ſo in der Überſetzung) לחם hinter להם (nach welchem es leicht ausfallen konnte) wieder herſtellen. — **17**, 1: l. mit der Vulg., wie der Zuſammenhang fordert, מִזְבְּחוֹתֵיהֶם (MT: eurer Altäre). — 4: l. für וּבְךָ (nach üblicher Deutung „und zwar durch deine eigene Schuld") mit J. D. Michaelis ꝛc. וָדַעַתָּ; zur Sache vergl. 5 Moſ. 15, 2 ff. — 8: l. mit LXX יִרְאֶה (MT: der nicht ſehen [erleben] wird, daß H. kommt). — **18**, 4: die Worte בַּחֹמֶר בְּיַד הַיּוֹצֵר ſind offenbar eine irrtümlich aus V. 6 eingedrungene Gloſſe. Die von Baer in ſeinen Jeremiatext aufgenommene LA בַּחֹמֶר (ſo auch ed. Mantuana; ebenſo zeugt für ſie der Targum) wird allerdings ausdrücklich von der Maſora gefordert, beruht aber wohl nur auf der Abſicht, V. 4 und V. 6 zu differenzieren. Zu überſetzen wäre: „und mißriet das Gefäß, das er mit dem Thone machte, in der Hand des Töpfers". Die LXX drücken aus אשר הוא עשה בידיו und dies dürfte der urſprüngliche Text ſein. — 17: l. mit LXX אַרְאֵם; MT allenfalls: mit dem Rücken und nicht mit dem Angeſicht werde ich ſie anſehen ꝛc. — **19**, 1: l. mit LXX nach חרשׁ: וְלַמְּדָה מוּסָרִי וגו׳ — 11: l. בַּתֹּפֶת nach Analogie von הַתֹּפֶת V. 13 und מֵהַתֹּפֶת V. 14. — 13: l. בָּמֳאִים (ohne Artikel) als die noch einfachſte Verbeſſerung des offenbar verderbten Textes; vielleicht ſtand urſprünglich הַיְתָמְּתָה ה׳, vergl. Jeſ. 30, 33. Die LXX drücken מִשְׁמְאוֹתָם aus. — **21**, 7: ſtreiche mit LXX und der Parallele 41, 10 das mechaniſch wiederholte וְאֶת־ nach הָרָעָב. — 12: l. mit dem Qerê מַעַלְלֵיכֶם. — **22**, 14: l. mit J. D. Michaelis und faſt allen Auslegern חַלּוֹנָיו סָפוּן; die irrige Herüberziehung des Waw zu dem Inf. absol. ספון hatte weiter die grammatiſch unmögliche Ausſprache von ספון als Part. pass. zur Folge. חלוני könnte nur heißen „meine Fenſter"; man zwang ihm dadurch einen Sinn ab, daß man es für einen abnormen Dual oder Plural erklärte. — 26: l. mit LXX אֶרֶץ; der Artikel iſt wohl aus 16, 13 eingedrungen. — **23**, 18: l., wie der Parallelismus und die Analogie von V. 22 fordert, am Schluſſe וַיִּשְׁמַע (MT: . . vernimmt und [es] hört). — 33: l. nach den LXX mit anderer Wortabteilung אֲשֶׁר הַמַּשָּׂא; MT allenfalls: „was die Beſchwer ſei". — 39: l. mit LXX Syr. Vulg. וְנָשִׂיתִי אֶ֫תְכֶם נָשׂוֹא; MT nach üblicher Deutung „ich will euch verſäumen (vernachläſſigen)". — **24**, 9: לרעה iſt nach den LXX als erklärende Gloſſe zu לזועה zu ſtreichen. — **25**, 9: die Gloſſe וְאֶל־כל־וגו׳ laſen die LXX noch nicht; als nachträglicher Einſchub wird ſie ſchon durch וְאֶל־ kenntlich, welches nur (über ולקחתי ꝛc. hinweg!) von שלח abhängen könnte. V. 9ᵇ: l. mit LXX und 23, 40 וְלִשְׁרָפַת ע׳ (MT: und zu Trümmern für immer). — 10: für קוֹל רֵחַיִם iſt vielleicht mit LXX, dem Zuſammenhange weit angemeſſener, רֵיחַ מֹר (Myrrhen-

buft) zu leſen. — 11: לְחֻרְבָּה (von den LXX nicht ausgedrückt) wird ſchon durch das Fehlen des ו vor לְשַׁמָּה als Gloſſe erwieſen. Außerdem aber dürften die Verſe 11ᵇ. 12. 13ᵇ (!) und 14, welche die mit V. 8 beginnende und mit V. 15 fortgeſetzte Drohweisſagung in der auffälligſten Weiſe unterbrechen, als ſpätere Zuthat zu betrachten ſein. — 18: l. mit LXX וְאֶת שׂרֵיהָ. — 26ᵃ: l. mit LXX הַמַּמְלָכוֹת ohne das grammatiſch unmögliche und vor dem Relativſatz völlig überflüſſige וְהָאָרֶץ. — 26ᵇ (den LXX noch unbekannt) giebt ſich ſchon durch den ſogenannten Atbaſch* in שֵׁשַׁךְ, der offenbar aus dem ſehr ſpäten (nacheziliſchen) Kapitel 51, 41 ſtammt, als Zuthat zu erkennen. — 34: dem ſchon grammatiſch (vollends in der von Baer aufgenommenen Form וּנְפַצְתִיכֶם!) höchſt befremdlichen Worte vor וּנפלתם iſt höchſtens durch die Wiederergänzung von יְמֵי vorher ein Sinn abzugewinnen. Offenbar iſt es eine (den LXX noch unbekannte) Gloſſe auf Grund der Erwägung, daß nicht alle geſchlachtet, ſondern ein Teil von ihnen überallhin zerſtreut wurde. — 38: l. mit LXX Targ. wie 46, 16. 50, 16 חֶרֶב הַיּוֹנָה; MT: „vor der Glut des gewaltthätigen" [nämlich „Schwertes", was aber niemand hier erraten könnte]; der Fehler entſtand durch Abirren auf den Schluß des Verſes. — 26, 22: der urſprüngliche Text könnte gelautet haben: „da ſandte Jojakim Elnathan, den Sohn Achbors, und Leute mit ihm nach Ägypten", während im jetzigen Texte ואנשים אתו und vollends das nochmalige מצרים [־אֶל!] überflüſſig iſt. Da jedoch die LXX nur אנשים מצרים laſen, ſo werden die Worte את־אלנתן bis zum zweiten מצרים als Gloſſe zu betrachten ſein. — 27, 1: l., wie V. 3 und 12, ſowie 28, 1 fordern, צִדְקִיָּהוּ anſtatt des (irrtümlich aus 26, 1 wiederholten) יְהוֹיָקִם. Die urſprüngliche Überſchrift zu Kap. 27 hat ſich vielleicht in 28, 1 (ſ. u. den Text der LXX) erhalten. — 7: V. 7 zerreißt ſichtlich den Zuſammenhang zwiſchen V. 6 und 8 und iſt eine (den LXX noch unbekannte) Gloſſe; vergl. oben die Anm. zu 25, 11—14. — 8: der Relativſatz von אֲשֶׁר bis zum erſten בָּבֶל (den LXX noch unbekannt) iſt offenbar eine erklärende Gloſſe zu dem bildlichen Ausdruck im nachfolgenden Relativſatz und hätte wenigſtens hinter den letzteren geſtellt werden ſollen. Statt deſſen iſt jetzt der urſprüngliche Satz mit dem grammatiſch höchſt ſtörenden וְאֶת an die Gloſſe angefügt. Für die nachträgliche Einſchiebung des erſten Relativſatzes beweiſt auch יעבדו, welches von Haus aus nicht unmittelbar vor dem Sing. יִתֵּן ſtehen konnte. — 18: l., wie die Grammatik fordert, לְבָבְלִתִי־יָבֹאוּ (Ausfall von Jod nach Jod). — 28, 1: Entweder ſind nur die drei erſten Worte urſprünglich (denn zu „in jenem Jahre" paßt nicht „im 4. Jahre"; בְּרֵאשִׁית ꝛc. könnte aus 27, 1 [nach dem urſprünglichen Texte] wiederholt ſein) oder es iſt mit den LXX zu leſen: וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַרְבִיעִית לְצִ֫דְקִ֫יָּהוּ מֶלֶךְ יְ֫הוּדָה בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי (בַּשָּׁנָה הַהִיא im Eingange müßte dann irrtümlich aus V. 17 eingedrungen ſein; höchſtens bliebe noch möglich, בשנה ההיא durch die Streichung von בשנה הרבעית zu halten). — 13: l. mit LXX וְעָשִׂיתִי (MT: und du ſollſt... machen). — 14: die Schlußworte von ועבדהו an, eine aus 27, 6 gefloſſene Zuthat, fehlen bei den LXX. — 29, 1: יֶתֶר wird durch den Zuſammenhang ausgeſchloſſen und fehlt bei den LXX. — 8: l. ſtatt der (durch Dittographie des Mem entſtandenen) abnormen Form des Part. Hiph. (nach üblicher Deutung „die ihr träumen macht"): חֹלְמִים. — 23ᵃ: das auffällig nachhinkende שֶׁקֶר, offenbar verdeutlichende Gloſſe zu דָּבָר, fehlt bei den LXX. — 23ᵇ: l. mit J. D. Michaelis u. a. וְאָנֹכִי הוּא יֹדֵעַ (הוּ vielleicht nur orthographiſche Licenz für הוּא); die LA des MT הַיֹּדֵעַ, an ſich unwahrſcheinlich, iſt durch das nachfolgende וָעֵד (ohne Artikel) ausgeſchloſſen. — 25 f.: wie נְתָנָךְ ꝛc. in V. 26 und 27 zeigt und die LXX beſtätigen, iſt die Adreſſe erſt nachträglich durch Beifügung des ganzen Volkes und ſämtlicher Prieſter erweitert, und demgemäß פָּקִיד V. 26 (obwohl allein zu נְתָנָךְ ꝛc. ſtimmend!) in פְּקִידִים verwandelt. — 30, 13: לְמָזוֹר iſt gegen die Accente zum 2. Halbvers zu ziehen. — 31, 9: אוֹבִילֵם iſt gegen

* Eine Geheimſchrift, bei der man den erſten Konſonanten des Alphabets mit dem letzten, den zweiten mit dem vorletzten u. ſ. w. vertauſchte, alſo א mit ת, ב mit ש ꝛc.

die Accente zum folgenden gezogen. — 40: ſtreiche den Artikel vor עֵמֶק, da die ſprachlich allenfalls mögliche Faſſung des MT = „das ganze Thal, die Aſer und die Aſche" ſachlich unmöglich iſt. — 32, 8: da Jeremia ſelbſt aus Anathot ſtammte, ſo iſt אשר בארץ ב׳ allzu handgreifliche Gloſſe. Die LXX ſtellen wenigſtens um („meinen Acker, den im Lande B., den in Anathot"), beſtätigen aber dadurch nur die nachträgliche Einſchiebung von בארץ ב׳ א׳. — 9: אשר בענתות (von den LXX nicht ausgedrückt), völlig überflüſſige und noch dazu an die falſche Stelle geratene Gloſſe. — 11: Wenn „das Gebot und die Satzungen wirklich zum urſprünglichen Texte gehören (die LXX drücken beide Worte nicht aus), ſo müßten darin Kunſtwörter der Gerichtsſprache vorliegen, auf deren nähere Erklärung wir zu verzichten hätten. Dasſelbe gilt von der Unterſcheidung des „verſiegelten und des offenen Kaufbriefs" hier u. V. 14. Da aber in dem Hauptberichte V. 10 nur von einem einfachen, vor Zeugen verſiegelten Kaufbriefe die Rede iſt*, ſo liegt die Vermutung nahe, daß jene Unterſcheidung erſt nachträglich in den Text hineingebracht worden iſt, weil man das plurale tantum סְפָרִים V. 14, das auch 1 Kön. 21, 8 und ganz ſicher Jeſ. 37, 14 einen (zuſammengefalteten) Brief bezeichnet, mißverſtand und ſich nach einem zweiten Briefe umſah; neben dem „verſiegelten" wurde nun noch ein „offener" angenommen und dieſe Unterſcheidung aus V. 14 auch in V. 11 zurückgetragen (doch wird auch hier ואת חגלוי zwar von LXX Sin. und Alex. [durch καὶ τὸ ἀνεγνωσμένον!], aber nicht vom Vatic. ausgedrückt). — 12: da הִדְרִי unmöglich ohne weiteres für בֶּן־הִדְרִי ſtehen kann, ſo iſt letzteres (nach V. 6. 8. 9) herzuſtellen. — 14: das erſte וְאֶת (nach üblicher Deutung „und zwar ebenſo den verſiegelten" u. ſ. w.) dürfte einfach als Schreibfehler zu ſtreichen ſein; dagegen muß nach dem zweiten סֵפֶר nochmals הַמִּקְנָה geſtanden haben, da סֵפֶר ohnedies den Artikel haben müßte. Übrigens aber wird nach dem zu V. 11 Bemerkten alles zwiſchen האלה und ונתתם Stehende als nachträgliche Zuthat zu ſtreichen ſein. Wenn dagegen Stade a. a. O. S. 178 את הספ׳ האלה mit LXX ſtreicht und durch die LA את ספר המקנה הזה את החתום ואת הגלוי einen glatten Text herſtellt, ſo bleibt doch nach wie vor die Schwierigkeit, daß die plötzliche Unterſcheidung zweier Kaufbriefe unbegreiflich iſt. — 35: l. לַמֹּלֶךְ und vergl. die textkritiſche Anm. zu 11, 7. — 33, 2: für עֹשֵׂהוּ lies mit LXX עֹשֶׂה אֶרֶץ (wie 10, 12 u. a.) „der die Erde ſchafft", wodurch namentlich auch להכינה erſt verſtändlich wird. — 4 f.: die einfachſte Verbeſſerung des ſichtlich verderbten Textes dürfte ſein, בְּבֹאִי (Ausfall eines Beth zwiſchen zwei anderen) für באים zu leſen; alſo: „als ich erſchien, um [in Gemeinſchaft] mit den Chaldäern zu ſtreiten" ꝛc. — 9: ſtreiche mit LXX שֵׁם und l. לְמָשׂוֹן. — 20: da יומם ſonſt überall Adverb, ſo wird es hier wie V. 25 als Schreibfehler (veranlaßt durch das überaus häufige Vorkommen der Formel יומם ולילה ׳ „bei Tage und bei Nacht") für יוֹם zu betrachten ſein. — 25: ſ. die Anm. zu V. 20. — 34, 5: l. וְכִמְשׂרְפוֹת; auch MT könnte nur bedeuten: „in der Weiſe der deinen Vätern gewidmeten Verbrennungen". — 12: מאת יהוה nach den LXX als Schreiberverſehen zu ſtreichen. — 36, 17: ſtreiche mit LXX מִפִּיו; erſt dadurch erhält das מפיו in V. 18 ſeine volle Bedeutung. — 18: בְּדִיו wird von den LXX nicht ausgedrückt und erſcheint in der That als ein müßiger Zuſatz; es iſt wohl (abſichtliche oder zufällige) Änderung für ein zweites nachdrückliches מִפִּיו. — 20: da חצרה hier nicht bedeuten kann „in den Vorhof", ſo muß es entweder noch eine andere Bedeutung haben (ins Vorzimmer?) oder es iſt nach 1 Kön. 1, 15 הַחֲדָרָה zu leſen. — 28: die Worte הראשנים und הראשנה ſind offenbar überflüſſig und fehlen bei den LXX. — 37, 16: MT könnte nur bedeuten „denn gekommen war Jeremia" ꝛc.; l. mit LXX וַיָּבֹא. — 38, 10: l. mit Hitzig u. a., wie Sachlage und Grammatik (אנשים weiſt auf eine Zahl unter 10!) fordern,

* Die Deutung Hitzigs (im Kommentar z. d. St.) und nach ihm Stades (ZAW 1885, S. 176 ff.) von den beiden Teilen eines und desſelben Kaufbriefs ſcheint uns durch den Wortlaut von V. 14 ſchlechthin ausgeſchloſſen.

שְׁלֹשֶׁת. — 23: l. mit LXX Targ. Syr. תִּשָּׂרֵף; MT ſoll wohl ausdrücken: du wirſt verſchulden, daß dieſe Stadt niedergebrannt wird. — 39, 4: וַיֵּצֵא iſt offenbar Schreibfehler und dafür mit Jer. 52, 7 וַיֵּלְכוּ (die Parallele 2 Kön. 25, 4 hat וַיֵּלֶךְ) zu leſen. — 40, 8: wie 2 Kön. 25, 23 iſt auch bei Jeremia (40, 13. 15. 41, 11. 42, 8 u. a.) immer nur von „Johanan, Sohn Kareahs" die Rede. Somit iſt ויונתן ויוחנן für verſchrieben, aber trotzdem im Texte gelaſſen worden. — 41, 1: ורבי המ', ſchon durch die Art der Anknüpfung (anſtatt וּמֵרַבֵּי ה') als Zuthat verdächtig, fehlt bei den LXX. — 2: die Zuſätze בן־א' בן־ש' בח' und das nach וַיַּכּוּ ſyntaktiſch unmögliche וימת אתו fehlen bei den LXX. — 3: die offenbaren Gloſſen את־ג' und את אנשי bis zum Schluſſe fehlen bei den LXX. — 7: die Worte ישמעאל בן־נ' und der Schluß von הוא an, beides wieder offenbare Gloſſen, fehlen bei den LXX. — 9: l. mit LXX ſtatt des ſinnloſen „durch die Hand Gedaljas" בּוֹר הַגְּדוֹל. — 16ᵃ: l. mit Hitzig u. a. nach V. 14 אֲשֶׁר שָׁבָה יִשְׁמָעֵאל; der Schreibfehler הֶחְשִׁיב zog die irrige Beifügung des מֵאֵת nach ſich, obſchon dazu מן־המצפה nicht ſtimmt. — 16ᵇ: אנשי חמ' ohne Zweifel urſpr. Gloſſe zu dem fälſchlich גִּבֹּרִים geleſenen גברים. — 42, 1: l. mit LXX und 43, 2 עֲזַרְיָה. — 43, 2: verbinde nach 50, 29 אל־ירמ' gegen die Accente eng mit הַזֵּדִים und ſtreiche das überaus ſtörende אמרים als explizierende Gloſſe. — 9: die LXX bieten für בְּמֶלֶט בַּמ' nur ἐν προθύροις; darnach ſcheint eines der beiden hebräiſchen Worte eine erklärende Gloſſe zum anderen zu ſein. Die Überſetzung der LXX ſetzt wohl die LA בְּאוּלָם voraus; ſollte daraus במלבן verſchrieben ſein? — 12: die LXX überſetzen den Schluß: „und er wird Ägypten laufen, wie der Hirt ſeinen Mantel lauft". Das iſt nicht erfunden, und ועטה und יעטה ſomit Anſtandskorrektur für ein anderes Verb. — 44, 3: die offenbaren Gloſſen לעבד (vergl. V. 8), ſowie המה bis zum Schluſſe, fehlen bei den LXX. — 8: l. mit LXX לְהַכְרִיתְכֶם; der (wegen des fehlenden Objekts) unmögliche MT beruht auf irrtümlicher Wiederholung aus V. 7. — 9: l. mit LXX שָׂרֵיכֶם und vergl. V. 17. 21; die LA des MT „ſeine Weiber" könnte höchſtens auf die Weiber Judas gehen, falls nicht für מלכיו die LA מַלְכֵּיהֶם vorausgeſetzt iſt. — 17—19: vergl. die textkritiſche Anm. zu 7, 18. — 21: l., wie das nachfolgende ותעלה fordert, אוֹתָהּ. — 25ᵃ: l. ſtatt des ſinnloſen „ihr und eure Weiber" (welche LA, abgeſehen von dem Rückblick auf V. 19, vor allem wohl dadurch entſtand, daß man אתם durchaus als masc. faſſen zu müſſen glaubte, trotz des ſogleich folgenden סיכם für פִּיכֶן (אַתֶּם הַנָּשִׁים (für אַתֶּן הנ'). — 25ᵇ: vergl. oben zu V. 17 ff. — 45, 4: die ſyntaktiſch unerklärlichen Worte ואת־כל הא' היא fehlen bei den LXX und ſind wohl eine Gloſſe im Hinblick auf die Kap. 46 ff. angeſchloſſenen Weisſagungen gegen die Heidenvölker. — 46, 9: ſtreiche das zweite תמשי als irrtümliche Wiederholung des erſten. — 17: l. mit LXX etc. שָׁם für שָׂם. — 20: l. mit LXX etc. בָּהּ für das zweite בָּא. — 25: die Worte ועל־ם' bis מלכיה fehlen bei den LXX; beweiſend für ihre nachträgliche Einſchiebung iſt die Wiederholung des ועל־ם' als der urſprünglichen Fortſetzung. Weiter aber fehlt bei den LXX auch V. 26; mindeſtens die erſte Hälfte desſelben dürfte erſt nachträglich (aus 22, 25) beigefügt ſein. — 47, 5: l. ſtatt des befremdlichen עִמְקָם (ihrer Ebene?) mit LXX עֲנָקִים. — 7: l. mit LXX, wie der Zuſammenhang fordert, תִּשָּׁקֵט; der MT wiederholt irrtümlich תשקטי aus 7ᵃ. — 48, 4: l. mit LXX צֹעָרָה und vergl. Jeſ. 15, 5; der MT meint wohl: [ihr,] ſeine Kleinen! — 5ᵃ: l. mit Jeſ. 15, 5 יַעֲלֶה־בּוֹ; das ſinnloſe בֶּכִי des MT entſtand wohl aus dem Verleſen von כי בו. — 5ᵇ: עֲרֵי, von welchem ſich weder bei den LXX, noch Jeſ. 15, 5 eine Spur findet, wird als Schreibfehler zu ſtreichen ſein. — 8: l. mit LXX בָּאֲשֶׁר. — 15: l. mit J. D. Michaelis u. a. (nach V. 18) שֹׁדֵד; MT nach üblicher, aber ſchwerlich haltbarer Deutung: „verwüſtet wird Moab und ſeine Städte gehen in Rauch auf." — 30: verbinde כן ולא nach Jeſ. 16, 6 gegen die Accente mit בדיו. — 32ᵃ: l. mit Jeſ. 16, 8 גֶּפֶן ſtatt des grammatiſch unmöglichen הַגּ'. — 32ᵇ: ſtreiche mit Jeſ. 16, 8 das zweite יָם als irrige Wiederholung des erſten; Jaeſer lag weit nordöſtlich vom toten Meere. — 33: l. für יְרֵד (entſtanden durch Abirren auf das folgende Wort)

nach Jeſ. 16, 10 הַלֹּרֵךְ. — 44: l. mit LXX אֵלֶיהָ (MT: „über ſie, über Moab". Möglich wäre auch, daß אל־מואב Gloſſe zu אליה und פְּקֻדַּת Objekt zu אָבִיא wäre; vergl. jedoch 11, 23. 23, 12). — 45: l. mit J. D. Michaelis מִבֵּית; die Originalſtelle 4 Moſ. 21, 28 bietet מִקִּרְיַת ס „aus Sichons Stadt". — 49, 1: l. mit LXX etc. מִלְכָּם; MT: „ihr König", vielleicht abſichtliche Verhüllung des Götzennamens. — 3: l. mit Graf עָר als Breviloquenz für עָר בְּנֵי עַמּוֹן (vergl. Jeſ. 15, 1), wofür auch der Parallelismus von רַבָּה ſpricht; möglich wäre auch, daß עי aus עִיר verſtümmelt wäre. Der MT ſoll wohl bedeuten: „daß ſie zu einem Trümmerhaufen verwüſtet worden iſt"; aber עַי kommt ſonſt nur als Eigenname der weſtjordaniſchen Stadt Ai vor. Die Überſetzung „daß Ai verwüſtet worden iſt" beruht auf der völlig unbewieſenen Annahme eines ammonitiſchen Ai. — 8 und V. 30: l., wie der Zuſammenhang fordert, הַצְמִיקוּ; die LA des MT könnte nur als Perfekt gefaßt werden. — 10: l. mit Ewald u. a. נֶחְבָּה (vergl. dieſelbe Konſtruktion V. 23); der MT meint wahrſcheinlich: „und falls er ſich verſteckt, richtet er nichts aus". — 23: l. mit Graf nach der verwandten Stelle Jeſ. 57, 20 כַּיָּם und für רֹאגָה („im Meere iſt Bangigkeit"?) entweder דָּאֲגָה (parallel mit בּוּשָׁה) oder דָּאֲגוּ. — 30: ſ. o. zu V. 8. — 50, 5: l. mit LXX בָּאוּ ſtatt des Imperativs; damit fällt die höchſt fragliche Faſſung des נִלְווּ als Imperativ anſtatt als Perfekt von ſelbſt hinweg. — 9: l. mit LXX und einer Anzahl hebräiſcher Handſchriften מַשְׁכִּיל (ſo auch ed. Mant.); die gleichfalls gut bezeugte LA מַשְׁכִּיל ſoll bedeuten „wie die eines verwaiſt machenden Helden". Doch wäre dann eher מְשַׁכֵּל zu erwarten, denn das Partic. Hiph. bedeutet Hoſea 9, 14 vielmehr „kinderlos". — 38: ohne Zweifel iſt wie fünfmal vorher חָרֶב zu leſen und חֹרֶב (Trocknis) nur eine künſtliche Variante in der Erwägung, daß das Schwert nicht das Vertrocknen der Gewäſſer bewirken könne. — 51, 2: l. mit J. D. Michaelis u. a., wie das Wortſpiel fordert, זֹרִים (MT: „Fremde", allenfalls im Sinne von „Barbaren"). — 3: l. mit Targ. Syr. Vulg. beide Male אֵל für אֶל; der MT bezweckt wohl: „gegen [den, welcher den Bogen] ſpannt, ſpannt man den Bogen und gegen [den, welcher] ſich u. ſ. w. Bei dieſer Faſſung müßte jedoch mindeſtens das vom Kethib dargebotene zweite ירך auch punktiert ſein. — 7: ſtreiche mit LXX das überflüſſige zweite גוים. — 34: l. entſprechend den vorangehenden Pluralſuffixen, die erſt von der Maſora in Singulare verwandelt ſind, מְעֲדָנֵינוּ, und verbinde dies gegen die Accente mit dem folgenden Worte; l. dieſes דַּהֲדִיחָנוּ, da הֲדִיחַ (als Hiph. von דּוּחַ) nur bedeuten könnte: „er hat uns abgewaſchen". MT: er hat ſeinen Bauch gefüllt von meiner Wonne. — 43: ſtreiche mit LXX das irrtümlich wiederholte zweite אֶרֶץ (בָּהֵן greift auf עָרֶיהָ zurück). — 58ᵃ: l. mit den LXX חוֹמַת ſtatt des grammatiſch unmöglichen Plurals. — 58ᵇ: l. nach der Parallele Hab. 2, 13 וְיִיעָפוּ; das grammatiſch höchſt befremdliche Perf. cons. ויעפו entſtand durch Verſchreibung des erſten Jod in Waw. — 59: l. mit LXX מֵאֵת (MT: „mit Zedekia"). — 52, 7: ergänze nach הָעִיר, wie der Zuſammenhang und die Parallele 39, 4 fordert, וַהַמֶּלֶךְ und vergl. die textkritiſche Anm. zu 2 Kön. 25, 4. — 12ᵃ: l. nach 1 Kön. 6, 1 לַמֶּלֶךְ; wäre לַמֶּלֶךְ urſprünglich, ſo müßte מֶלֶךְ בָּבֶל als Gloſſe geſtrichen werden. — 12ᵇ: l. mit LXX עָמַד; das Perf. des MT ließe ſich höchſtens als Relativſatz („der vor dem Könige von B. geſtanden hatte") begreifen. Die Parallele 2 Kön. 25, 8 lieſt einfach עֶבֶד מ' ב'. — 15ᵃ: ſtreiche mit LXX im Eingange מדלות הע'; der Schreiber irrte vom Schluſſe des 14. V. auf den gleichlautenden des 15. V. ab und wollte mit V. 16 fortfahren. — 15ᵇ: האמון dürfte ſo wenig urſprünglicher Text ſein, wie ההמון in der Parallele 2 Kön. 25, 11. Wahrſcheinlich ſtand urſprünglich עַם הָאָרֶץ, ſo daß die (mit eingeſchloſſene) Landbevölkerung von der Stadtbevölkerung unterſchieden wurde. — Am Schluſſe iſt nach 39, 9 בָּבֶל zu ergänzen. — 20: die nach 2 Kön. 16, 17 bereits von Ahas ausgelieferten Rinder ſind irrtümlich aus 1 Kön. 7, 44 nachgetragen, nur daß irgendwann הַיָּם nach תַּחַת aus dem Texte verſchwand und dieſer ſo völlig ſinnlos wurde. Ebenſo iſt כל הכלים gegen die grammatiſche Möglichkeit aus 2 Kön. 25, 16 (wo es nach לנחשת guten Sinn

hat) am Schlusse nachgetragen. — 22ᵃ: streiche האחת als irrtümliche Nachahmung von קומת העמוד האחד in V. 21. — 22ᵇ: וְרמונים ist wohl irrtümliche Wiederholung aus 22ᵃ. Oder sollte die Aussage analog V. 21 durch והרמונים als sogen. casus pendens („und was die Granatäpfel betrifft") eingeleitet werden? — 31: l. statt des nichtssagenden „im Jahre seines Königtums" mit 2 Kön. 25, 27 בִּשְׁנַת מָלְכוֹ. — 34: streiche mit LXX כל ימי חייו als (nach עד יום מותו völlig überflüssige) Wiederholung des Schlusses von V. 33.

Der Prophet Hesekiel.

1, 4: מתוך האש ist mit Cornill* als nachträglich in den Text eingedrungene Randglosse (zur Erklärung von מִתּוֹכָהּ) zu streichen. — 10: ergänze mit Corn. nach אָדָם: מִקֶּדֶם. — 11: l. mit Wellhausen (bei Smend, der Prophet Ezechiel. Leipzig 1880, S. 10; vergl. S. IX des Vorworts) לִפְנִימָה; MT: und ihre Gesichter und ihre Flügel waren u. s. w. — 13: l. mit Corn. nach LXX וּבֵינוֹת (MT sinnlos: und die Gestalt der T.) und vergl. 10, 7; sodann l. mit Corn. nach LXX כְּמַרְאֵה לַפִּידִים מִתְהַלְּכוֹת בֵּין הח׳; MT sinnlos: wie das Aussehen der Fackeln; die [?] war hin und her fahrend u. s. w. — 14: der Vers fehlt ursprünglich bei den LXX und ist mit Corn. u. a. als irrtümliche Glosse zu V. 13 zu streichen. Übrigens ist הַבָּזָק ohne Zweifel verschrieben für הַבָּרָק. — 15: הַחַיּוֹת nach den LXX als Glosse zu streichen; am Schlusse von V. 15 und am Anfange von V. 16 l. mit Corn. nach den LXX לְאַרְבַּעְתָּן וּמַרְאֵה; MT („nach seinen vier Gesichtern") giebt keinen Sinn. — 16: wie die LXX zeigen ist ומעשיהם in 16ᵃ und ומראיהם in 16ᵇ je aus der anderen Vershälfte eingetragen. — 17: das erste בְּלֶכְתָּן (von den LXX nicht ausgedrückt) ist offenbar irrtümlich aus 17ᵇ eingedrungen. — 18: mindestens ויראה להם muß auf Textverderbnis beruhen, während sich der Eingang allenfalls erklären läßt, wie in der Note geschehen ist. Corn. liest: וְגַבּוֹת לָהֶם, dann nach den LXX וָאֶרְאֶה לָהֶם „und ich sah auf sie". — 20: שמה הר׳ לל׳ ist mit LXX als irrige Wiederholung der gleichen Worte vorher (denn für שָׁם ist dort offenbar wie V. 12 שמה zu lesen; Ausfall des ה vor nachfolgendem ה!) zu streichen. — 22: l. mit LXX כִּרְקִיעַ; so auch Corn., indem er רקיע von Ezechiel noch in der allgemeinen Bedeutung „(feste) Fläche" gebraucht denkt. Falls jedoch damals רָקִיעַ schon als Bezeichnung der Himmelsveste geläufig war, wäre כָּרָקִיעַ zu lesen; das höchst befremdliche הַנּוֹרָא wird mit LXX als spätere Zuthat zu streichen sein. — 23: l. mit Corn. nach V. 11 פְּרֻדוֹת (oder mit Hitzig נְטוּיוֹת, da die LXX dasselbe Wort haben, wie gleich zuvor für נטוי; ebenso geben sie freilich auch פרדות wieder); MT: „gerade", was unmöglich „gerade ausgestreckt" bedeuten kann. Die Worte vom ersten bis zum zweiten להנה sind mit LXX zu streichen. Zunächst wurde וּלְאִישׁ (denn so wird mit Corn. für לְאִישׁ zu lesen sein) bis מְכַסּוֹת irrtümlich wiederholt und letzterem להנה beigefügt; letzteres ist dann „aus dem falschen Zusatz, woselbst es notwendig, auch in den echten Text eingedrungen" (Corn.). — 24: die in Glossenschrift gegebenen Wörter fehlen in LXX und sind offenbar spätere Zuthaten; für תְּרַפֶּינָה l. mit Corn. nach LXX תִּרְפֶּינָה. — 25: der ganze Vers ist außer וַיְהִי (für welches Corn. nach den LXX וְהִנֵּה liest) ein Geröll aus irrigen Wiederholungen: קוֹל aus 24ᵃ, מֵעַל bis ראשם aus 26ᵃ, der Schluß aus 24ᵇ. — 27: die Worte כמראה bis סביב fehlen bei den LXX; sie scheinen irrtümlich aus dem Schlusse des Verses eingedrungen zu sein, nur daß וְנֹגַהּ לוֹ nachträglich in בֵּית לָהּ verändert oder verschrieben wurde. — 2, 3: l. mit Corn. nach LXX אֶל־בֵּית und streiche gleichfalls mit LXX das schon grammatisch unmögliche גוים als dogmatische Korrektur des Textes zur Beseitigung des Verwerfungsurteils über Israel. Ebenso fehlt das syntaktisch ungefüge פָּשְׁעוּ בִי bei den LXX. — 4: der syntaktisch wiederum ganz ungefüge erste Halbvers

* C. H. Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel. Leipzig 1886.

fehlt bei den LXX. — 9: l. mit Corn. nach LXX יִבָּהּ; jedenfalls ist בּ nach שלוחה grammatisch unmöglich. — 3, 1: die mit dem Nachfolgenden kaum vereinbaren Worte אכול את א' ת' fehlen bei den LXX. — 2: streiche mit Corn. הַזֹּאת als irrige Wiederholung aus V. 1. — 5: streiche mit Corn. nach LXX וכבדי לשון als Eintrag aus 2 Mos. 4, 10; ebenso V. 6 ע' ש' וכ' ל' als Wiederholung aus dem Vorhergehenden. — 12: l. mit Luzzatto, Hitzig u. a. für בָּרוּךְ „gepriesen sei", nach welchem ממקומו schlechthin sinnlos, בְּרוּם — 15: der sichtlich verderbte Text wird mit Corn. einfach so herzustellen sein, daß man הישבים (nach Corn. auch אל נהר כבר) streicht und für ואשר (וָאֵשֵׁב des MT ist offenbarer Notbehelf) אשר liest, also: „nach Tel Abib an den Fluß Kebar, woselbst sie wohnten." — 21: das zweite צַדִּיק ist entweder zu streichen oder (wie in der Übersetzung geschehen) nach רשׁא zu lesen; vergl. 18ᵇ הוּא רָשָׁע. Übrigens erinnert Corn. nicht ohne Grund, daß der Inhalt von V. 21 sehr befremdlich sei, da man vor „du aber hast deine Seele errettet" erwarten müsse: wenn der Gerechte trotz deiner Warnung sündigt, so muß er sterben! Corn. ändert demgemäß den Text ab. — 4, 4: l. mit Wellhausen (bei Smend, Ezechiel S. 29) עָלֶיךָ. Das עָלָיו des MT könnte nur auf die „linke Seite" gehen; aber wenn der Prophet auf dieser liegt, kann er nicht die Schuld Israels auf sie legen. Übrigens wird mit Wellhausen auch וְשַׂמְתִּי für וָאָשִׂים zu lesen sein (Cornill nach V. 5ᵇ וְנָשָׂאתָ unter Streichung des עליו). — 6: שֵׁנִית, welches höchstens nach ושכבת am Platze wäre, wird nach den LXX als Glosse zu streichen sein. — 7: da die hier gebotenen Handlungen für den Propheten, wenn er fest gebunden daliegt (vergl. V. 8!), kaum (oder doch höchstens nach einer Seite!) ausführbar sind, so wird der Vers mit Cornill als ein Einschub zu betrachten sein, durch welchen eine Beziehung der symbolischen Handlung in V. 4 ff. zu denen in V. 1 ff. hergestellt werden sollte. — 9: streiche ש'-ש' ות' י' mit Corn. als Glosse, bei welcher nur V. 5, nicht auch, wie unbedingt zu erwarten wäre, V. 6 berücksichtigt ist. Die LXX drücken „190 Tage" aus. — 10: streiche mit Corn. nach den LXX אֲשֶׁר u. verbinde במשקול mit תֹּאכְלֶנּוּ (wofür Corn. תאכל lesen will). — 5, 4: die Worte ממנו תצא אש werden auch von den LXX ausgedrückt, darnach aber lesen sie וְאָמַרְתָּ אֶל־כָּל־בֵּית י', welchen offenbar ursprünglichen Text Cornill mit Recht aufgenommen hat. Der jetzige Text entstand wahrscheinlich so, daß man ואמרת ausließ, dann aber (mit nochmaliger Wiederholung des אל־כל u. s. w.) nachtrug. Das erste אל־כל u. s. w., das nun in der Luft schwebte, wurde durch Voransetzung des ממ' תצא אש ergänzt. — 7: l. mit Corn., wie V. 6 (וַתֹּמֶר) fordert, וַהֲמְרוֹתֶכֶם; MT: „wegen eures Tobens". — 11: אֶגְרַע ist offenbar verschrieben, da גרע eines erklärenden Beisatzes nicht entbehren kann; Corn. vermutet אֶתְגָּרֶה und übersetzt dies „ich will dreinfahren"; der Übersetzer vermutet אֶגַּע „ich will [drein]schlagen". — 15: l. mit Corn. nach LXX וְהָיוּת (MT: und es wird vorhanden sein ꝛc.). Übrigens ist der Text auch weiterhin schwerlich richtig überliefert und jedenfalls (so besonders am Schlusse) durch Zuthaten überfüllt. — 6, 6: ויאשמו („und sich verschulden") offenbar verschrieben aus יֶאְשְׁמוּ. — 8ᵃ: MT „und ich will übriglassen", im Zusammenhange des Verses unmöglich; Corn. vermutet והיה als urspr. LA. — In 8ᵇ l., wie die Gramm. fordert, בְּהִזָּרוֹתֵכֶם. — 9: für das grammatisch und inhaltlich völlig unmögliche נִשְׁבַּרְתִּי („ich bin gebrochen worden"!) l. שָׁבַרְתִּי; der Schreiber setzte irrtümlich nochmals zu נִשְׁבוּ an. — 11: streiche mit LXX das grammatisch unmögliche רָעוֹת; außerdem wäre höchstens möglich, תּוֹעֵבוֹת zu lesen und בּית im Sinne von בְּבֵית zu fassen. — 14: l. m. J. D. Michaelis u. a. מִמִּדְבַּר רִבְלָתָה, d. h. von der Steppe im Süden Judas bis nach Ribla am Orontes, im äußersten Norden von Palästina; MT könnte nur bedeuten „von der Steppe von Dibla (?) an". — 7, 2: l. mit LXX (wie 11, 5 u. a.) אֱמֹר vor כֹּה; sodann mit Corn., gleichfalls nach LXX, קֵץ בָּא בא הק' (wie V. 6; MT allenfalls: ein Ende [ist] u. s. w. — 23: streiche mit Corn. משפט als den Parallelismus störend und von den LXX nicht ausgedrückt; der Sinn des MT ist wohl „voll von blutgieriger Rechtssprechung". — 24: l. mit Smend u. a. nach den LXX עֻזָּם (MT: die Pracht der Starken).

— 8, 2: l. mit LXX אִישׁ (MT: „wie Feuer") und streiche mit Corn. nach den LXX das aus 1, 27 eingedrungene מראה vor מתניו. — 3: l. הַפְּנִימִי, zumal שַׁעַר sogleich darauf (הפונה) als masc. konstruiert ist; MT meint wahrscheinlich: des Thores zum inneren [Vorhof]. — 11: streiche mit Corn. nach LXX עֹמֵד nach שפן und l. עֹמֵד für עמדים; MT scheint auszudrücken: 70 Männer u. s. w. samt dem in ihrer Mitte stehenden J. standen vor ihnen, sc. den in die Wand eingegrabenen Bildern. — 12: da Ezechiel nur gesehen hat, was die Männer an einem bestimmten Ort im Tempel treiben, so wird איש בח' מ' mit Hitzig und Corn. als späterer Zusatz zu streichen sein. — 16: l. מְשַׁחֲוִים. — 18: der zweite Halbvers fehlt bei den LXX; offenbar liegt ihm eine Dittographie der ersten vier Worte von 9, 1 zu Grunde, die nachträglich zu dem jetzigen Text abgeändert (וקראו) und ergänzt wurde. — 9, 1: die zweite Vershälfte ist mit Corn. als ursprüngliche Glosse (oder Variante) zu ואיש כ' מסצו ב' in V. 2 zu streichen. — 7: l. mit Corn. nach LXX הַחוּצוֹת (MT: die Vorhöfe). — 8: die grammatisch (vergl. Gesen.-K. Grammatik § 64, Anm. 4) und sachlich befremdlichen Worte ונאשאר אני sind mit Corn. nach LXX als Glosse zu streichen. — 9: gegenüber dem von Baer aufgenommenen חָמָס hat die LA דָּמִים das Zeugnis der meisten hebr. Handschriften für sich; für מַשָּׂה lasen die LXX טָמְאָה „Unreinigkeit", drücken aber gleichzeitig auch חָמָס aus; Corn. setzt letzteres nach 7, 23 für מטה ein. — 10, 1: der in der Hauptsache aus 1, 26 geflossene Vers wird von Corn. mit Recht als ein müßiger Einschub, der den Zusammenhang zwischen 9, 11 und 10, 2 zerreißt, gestrichen. — 2: das zweite ויאמר wird von den LXX nicht ausgedrückt. — 3: MT: „als er, der Mann, hineintrat". Entweder ist הָאִישׁ oder, da dieses durch die LXX bezeugt ist, das Suffix an בְּבֹא zu streichen. — 5: wie Cornill mit Recht erinnert, steht der Vers mit 1, 24 (obschon diese Stelle die Vorlage bildete) in auffälligem Widerspruch: wenn die Kerube standen (wie 10, 5 notwendig vorausgesetzt ist), ruhten auch ihre Flügel und ließen somit kein Rauschen vernehmen. — 7 f.: die Worte הכרוב und וישא bis הברים samt V. 8 sind schon von Hitzig als spätere Zuthat erkannt worden. Der Interpolator wähnte, daß nur einer der Kerube das Feuer habe herausholen können. Die Interpolation verrät sich jedoch deutlich dadurch, daß trotz des וישא ꝛc. die ursprüngliche Fortsetzung von וישלח ידו, nämlich ויקח, stehen blieb. Dazu kommt, daß die LXX הכרוב nicht ausdrücken, obschon der Satz von וישא ab bei ihnen nachgetragen ist. V. 8 endlich ist eine nachträgliche Motivierung, wie der Kerub jene Handlung habe verrichten können. — 9 ff. die abgesehen von kleinen Abweichungen mit 1, 15 ff. gleichlautende Beschreibung der Kerube wird mit Recht von Cornill als nachträgliche Zuthat ausgeschieden. Als solche verrät sie sich namentlich durch die Varianten, welche auf die Verdeutlichung oder Verbesserung der Vorlage ausgehen. — 11: l. mit LXX אֶחָד für אחריו; wäre letzteres ursprünglich, so wäre es hinter ילכו zu erwarten. — 12: das syntaktisch in der Luft schwebende אופניהם kann ursprünglich nur erklärende Glosse zu לארבעתם sein; vergl. 1, 18. — 14: l. nach 1, 10 שׁוֹר anstatt הכרוב; übrigens fehlt der ganze 14. Vers bei den LXX. — 19ᵃ: das ebenso müssige wie störende בצאתם wird mit Corn. als Zuthat eines solchen zu betrachten sein, der das Verlassen des Vorhofs seitens Jahwes ausdrücklich erwähnt sehen wollte. — 19ᵇ: l. mit LXX, wie der Zusammenhang fordert, וַיַּעֲמְדוּ. — 11, 3: statt des offenbar verderbten MT wird mit Corn. nach den LXX zu lesen sein הֲלֹא מְקֹרוֹב נִבְנוּ בָּתִּים „sind nicht kürzlich die Häuser [wieder] aufgebaut worden?" als Ausdruck des frevelhaften Leichtsinns, in welchem sie sich stark genug zur Empörung gegen die Chaldäer glauben und so sicher in der festen Stadt, wie das Fleisch im Topfe. — 15ᵃ: für נאלתך ist wohl mit Smend und Corn. nach den LXX גּוֹלָתְךָ zu lesen. — 15ᵇ: l. mit Hitzig ꝛc. רָחֲקוּ; MT: „seid fern". — 19: l. mit LXX אַחֵר (MT: „ein Herz", d. i. nach der üblichen Deutung „ein einträchtiges Herz") und בְּקִרְבָּם. — 21: zu den Verheißungen für die Exulanten (V. 17 ff.) bringt V. 21 wahrscheinlich eine Drohung für die im Götzendienst verharrenden Jerusalemer nach; daher vermutet Corn. als ursprünglichen

Text וְאֵלֶּה אַחֲרֵי שֹׁק׳ לִבָּם הֹלֵךְ „diese aber — hinter ihren Greuelgötzen läuft ihr Herz her“ ꝛc.; damit kehre die Rede zu ihrem Ausgangspunkt ואלה האנשים V. 2 zurück. — 12, 5: l. mit Corn. nach den LXX וְיָצָאתָ (MT: „schaffe hinaus“; aber nach V. 4 soll er die Geräte schon bei Tage hinausschaffen). Die falsche Punktation ist offenbar durch die Anweisung „auf der Schulter sollst du [es] tragen“ (V. 6) veranlaßt. — 6: l. entsprechend V. 5 mit LXX תֵּצֵא (MT wieder: „du sollst herausschaffen“). — 7: l. entsprechend V. 5 und 6 mit LXX וָאֲצִיאֹתִי; MT: „schaffte ich hinaus“. — 12ª: l. mit Corn. nach V. 5. 7 וַיֵּצֵא; den MT könnte man trotz der Accente nur übersetzen: er wird im Finstern auf die Schulter nehmen und ausziehen. Die LXX drücken aus ורבעלטה יצא. — Für להוציא „um [das Geräte] hinauszuschaffen“ l. mit LXX לצאת und vergl. die Bemerkungen zu V. 5—7. — 12ᵇ: l. mit Corn. nach LXX לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יִרְאֶה לְעַיִן וְהוּא אֶת־הָאָ֫רֶץ לֹא יִרְאֶה; der durch Zusammenziehung der beiden Sätze entstandene MT soll wohl auch bedeuten: „damit er das Land nicht mit Augen sehe“. — 23: der MT läßt sich nur sehr künstlich so deuten: „es nahen die Tage und [mit ihnen] der Inhalt (= die Erfüllung) jeglicher Schauung“. Wahrscheinlich ist aber mit Corn. nach 7, 7. 22, 4 וּבָא für ודבר zu lesen: „und eintreffen wird jegliche Schauung“. — 13, 11: l. mit Corn. הָיָה für הֶ֫יָה (nach üblicher, aber sprachwidriger Deutung: „es wird einen Platzregen geben“) und mit Wellhausen אָתְּנָה für ואתנה. Die Verschreibung von הָיָה in הֶ֫יָה hatte zur Folge, daß אתנה mit ו zum folgenden gezogen wurde = „und ihr, o Hagelsteine, sollt fallen“ (!). — 18: l. statt des offenbaren Schreibfehlers יָדַי („für alle meine Handgelenke“) יָדַיִם. — 20ª: streiche לסרחות als irrtümlich vom Schlusse des Verses her eingedrungen. — 20ᵇ: את־נפשים ist im Zusammenhang völlig sinnlos und überdies schon durch die Endung ים — und das Fehlen des Artikels als unmöglich erwiesen. Sehr ansprechend vermutet Corn. Verschreibung aus אֹתָן חָמְשִׁים. Das masc. ח müßte daraus erklärt werden, daß bei den נפשות in der Hauptsache an Männer gedacht ist. — 14, 4: l. mit Hitzig nach dem Schlusse von V. 7 בִּי (eigentlich „durch mich“, d. h. direkt von mir aus, in Gestalt von Strafgerichten). — 22: l. mit Corn. nach LXX ꝛc. הַמּוֹצִיאִים; MT: „die herausgebracht werden, Söhne und Töchter“. — 16, 6: וָאֹמַר ꝛc., offenbare Dittographie (wie schon die Mitwiederholung von וָאֹמַר beweist), fehlt bei den LXX. — 15: Corn. erblickt in לו יהי und nicht minder in 16ᵇ einen verstümmelten Überrest des ursprünglichen Schlusses von V. 15, nämlich לוֹ בָאתָ וְלוֹ הָיִיתָ „ihm liefest du zu und sein wurdest du“; erstere Verbindung ist jedoch ohne jeden Beleg. — 19: streiche ויהי als störende Glosse. — 32: der Vers stört empfindlich den Zusammenhang und ist ohne Zweifel mit Corn. als Glosse zu streichen. — 42: die Worte וסרה ꝛc. stehen in völligem Widerspruch mit V. 43 und können nur eine (wohl durch das Mißverstehen von והנחתי = ich werde ruhen lassen) veranlaßte spätere Zuthat sein. — 43: l. mit Corn. nach LXX וַתַּרְגִּיזִי; MT: „und mir zürntest“. — 45: der MT („deiner Schwester“) denkt wohl nur an Samaria; der Zusammenhang fordert אֲחִיוֹתַיִךְ. — 53: l. mit LXX וְשַׁבְתִּי שְׁבוּתֵךְ; MT: „und das Schicksal deines Schicksals“. — 57: l. mit Corn. entsprechend den geschichtlichen Thatsachen und nach Analogie von 25, 12. 15 אֱדֹם für אֲרָם und streiche, gleichfalls mit Cornill, das syntaktisch höchst störende סביבותיה. Der MT könnte nur bedeuten: „und ihre ganze Umgebung, die Töchter der Philister ꝛc.“; letztere Apposition aber würde nach אֲרָם wie nach אֱדֹם auf einen nonsens hinauskommen. — 17, 5: streiche mit Cornill das völlig sinnlose קַח als Schreibfehler. — 7: l. mit LXX אַחֵר. — 9: ziehe וְיִבַּשׁ (welches als masc. nicht den Weinstock zum Subjekte haben kann) mit den LXX gegen die Accente zum folgenden und streiche das nun überflüssige (übrigens auch syntaktisch unbegreifliche) תיבש. — 21: l. mit Targ. etc. nach Dan. 11, 15 מִבְחָרָיו (eigentlich: seine Auslesen = Auserlesenen); der MT (nach üblicher Deutung „seine Flüchtlinge“) beruht offenbar auf einem Schreibfehler. — 18, 10: l. mit Cornill nach LXX (vergl. V. 24, wo die LXX allerdings עָוֶל nicht, wie V. 10, mit ἁμαρτήματα, sondern mit ἀδικίαν, und V. 26, wo sie es

mit *παράπτωμα* wiedergeben): וְעֹשֶׂה עָוֶל וּבְדֶרֶךְ אָבִיו הַצַּדִּיק לֹא הָלַךְ. Der jetzige MT könnte allerhöchstens bedeuten: „(erzeugt er aber einen g. Sohn, der Blut vergießt und wehe! verübt, schlimmer als eins von jenen [Dingen], während er [der Vater] selbst nichts dergleichen verübt hat; denn er ißt u. s. w.“; dem gegenüber verdient aber der Text der LXX offenbar den Vorzug und zwar auch dann, wenn man mit Cornill אח מ als Verschreibung für אחד מ׳ erkennt, die auch dann stehen blieb, nachdem der Schreiber nochmals richtig mit אחד begonnen hatte. — 14: l. mit LXX וְיָרֵא (Cornill וַיִּירָא; aber für Perf. consec. spricht das nachfolgende ולא יעשה); MT allenfalls: „und da er [es] sah, that er nicht ebenso“. — 17: l. nach V. 8 מִעָוֶל; MT ganz sinnwidrig „vom Geringen“. — 18: streiche mit den LXX אָח, das ohne Zweifel erst aus (dem bereits verderbten Text von) V. 10 beigefügt ist und an unserer Stelle allenfalls die Deutung „(Erpressung) an einem Bruder“ zuläßt. — 24: Streiche mit den LXX יַעֲשֶׂה וָחָי; diese Worte lassen sich zwar allenfalls als Frage deuten („wird er [solches] thun und am Leben bleiben?“), stören aber auch dann empfindlich den Zusammenhang. — 28: streiche mit Cornill nach LXX das aus V. 14 eingedrungene ויראה; wie V. 14 wäre mindestens eine Form von יָרֵא (hier וַיִּירָא „und er fürchtete sich“) zu lesen. — 31: l. mit LXX בִּי für בָּם und vergl. zur Konstruktion Jer. 33, 8; MT allenfalls „durch die ihr Abfall verübt habt.“ — 19, 4: l. mit Hitzig ꝛc. וַיַּשְׁמִיעוּ; MT „und es hörten von ihm“ [oder vielmehr „auf ihn“] Völker. — 5: l. mit LXX, wie der Zusammenhang fordert, אַחֵר; MT (offenbar nach V. 3) „eines“. — 7: sehr ansprechend vermutet Marti für das sinnlose וידע nach 22, 25 וַיֶּרֶב „und er mehrte seine Witwen“; das Suffix müßte sich dann auf das Volk beziehen oder es wäre (wegen des nachfolgenden Pluralsuffixes) אַלְמְנוֹתָם zu lesen. — 9: für das sinnlose יבאהו במצ׳ drücken die LXX aus: „der brachte ihn in Gewahrsam“, also wohl וַיְבִאֵהוּ בַמִּשְׁמָר. Indem so Nebukadnezar zum Subjekt gemacht wird, ist wenigstens die störende Wiederholung von יְבִאֵהוּ vermieden. — 11: l. mit Cornill nach LXX und V. 12ᵇ וַיְהִי לָהּ מַטֶּה (oder allenfalls מַטֵּה עֹז, doch ist עֹז wohl erst vom Schlusse des 12. Verses hier eingedrungen; gemeint ist das Davidische Königshaus). Diese Korrektur wird namentlich erfordert durch das nachfolgende קוֹמָתוֹ, dessen Suffix nur auf einen Singularis masc., nicht auf das Feminin גֶּפֶן gehen kann; vergl. übrigens V. 12. — 12: entsprechend dem nachfolgenden Subjekt מטה ist notwendig הִתְפָּרֵק וַיִּבַשׁ zu lesen; die Plurale des Prädikats (bei den LXX nur des ersten!) sind ein Ansatz zur Veränderung von מַטֵּה in מַטּוֹת (wie V. 11, wo der Plural durch das nachfolgende שִׁבְטֵי gefordert schien). — 14: l. mit Cornill statt des unverständlichen ממטה בדיה („vom Zweig seiner Äste?“) מֵהַמַּטֶּה, verbinde בדיה als Objekt mit אכלה und streiche (mit den LXX) פריה; letzteres wurde als (recht unpassendes) Objekt erst eingesetzt, nachdem das wirkliche Objekt בדיה als Genetiv zu מטה gezogen war. — 20, 38: l. mit LXX יָבֹאוּ (Ausfall von ו vor nachfolgendem ו). — 39: statt des im Zusammenhang unmöglichen עִבְדוּ („dienet ein jeder seinen Götzen!“) wird mit Cornill הַעֲבִירוּ zu lesen sein. Wie sie früher ihre Kinder hatten „durchs Feuer gehen lassen“ (vergl. zu dieser Bedeutung von הֶעֱבִיר V. 26), ebenso sollen sie nun mit ihren Götzen verfahren. — 40: das (nach שָׁם völlig überflüssige) בָּאָרֶץ ist nach den LXX als Glosse zu streichen. — 21, 15: l. mit Smend הֱיוֹת für הֱיֵה; wahrscheinlich beginnt aber schon hier die Textverderbnis, durch die V. 15ᵇ völlig sinnlos geworden ist. — 19: hinter שלישיתה, das wir auf sich beruhen lassen, wird zunächst חרב ח׳ היא zu verbinden und sodann mit den LXX חרב חלל הגדלה חדרת להם abzuteilen sein („ein Würgeschwert ist's, das große Würgeschwert umkreist sie“). — 20ᵃ: l. mit Cornill nach Jer. 18, 23 הַמֻּכְשָׁלִים (MT: „damit der Anstöße [zum Straucheln] viele seien, richte ich wider alle ihre Thore das Blinken des Schwertes“ u. s. w.). — 20ᵇ: l. mit Ewald u. a. אַךְ für אָח; auch dann bleibt freilich die Richtigkeit der Textüberlieferung zweifelhaft. — 24ᵇ f.: streiche mit Smend (nach Symmachus, z. T. auch den LXX) das erste ברא als Dittographie des nachfolgenden [ש]ברא, ergänze das zweite ברא (welches offenbar erst auf Grund des ersten

eindrang) zu בראש und verbinde dies mit דֶּרֶךְ V. 25. Hinter diesem דֶּרֶךְ aber ist nochmals עִיר einzufügen; die genaue Wiederholung der drei Worte dient zur Umschreibung des Distributiven („jeder der beiden Hauptstädte"; vergl. Gesen. Gramm. [25] § 123, d, 2). MT nach üblicher Deutung: „und einen Wegweiser haue aus; am Anfange des Wegs nach einer Stadt haue [ihn] aus. Einen Weg sollst du bestimmen, damit u. s. w.". — 25: l. mit Cornill nach LXX: וּירוּשָׁלַיִם בְּתוֹכָהּ; MT nach üblicher Deutung: „samt dem festen Jerusalem". — 28: der MT könnte allerhöchstens bedeuten: „durch Eide vereidigte (verpflichtete) sind ihnen"; wie sich das in den Zusammenhang einfügen soll, ist nicht abzusehen. Bei den LXX fehlen die Worte; dagegen drücken Aquila und Theodotion die Lesart שְׁבֻעוֹת שׁ׳ aus, was nach Ewalds (freilich recht künstlicher) Deutung heißen soll: sie glauben Wochen auf Wochen zu haben (nämlich bis zum Eintreffen Nebukadnezars vor Jerusalem). — 29: l. mit Hitzig nach LXX für בַּפַּח („mit der Hand") בָּהֶם (sc. wegen eurer Sünden). — 34: l. mit Hitzig ꝛc. אֵיתָהּ. Die LA des MT, die sich gleichfalls nur auf das Schwert beziehen könnte, entstand dadurch, daß man חֶרֶב V. 33[b] als Anrede faßte und beide לָךְ in V. 34 auch auf חֶרֶב anstatt auf Ammon bezog. — 22, 24: l. mit Smend nach LXX und dem Parallelismus für מטהרה („das nicht gereinigt ward") מִמְטָרָה oder mit Abwerfung der Präfixe מָטָרָה; für גשמה (welches wohl bedeuten soll: „für das es keinen Regen giebt") גַּשְׁמָה. — 23, 14: die Übersetzung verläßt die Accente; letztere scheinen vielmehr zu fordern: „der Söhne Babels, Chaldäas, ihres Heimatlandes". — 21: statt des sinnlosen בַּעֲשׂוֹת ממ׳ דדיך („da man von Ägypten aus deinen Busen machte!") ist selbstverständlich nach V. 3 zu lesen: בְּעַשּׂוֹת מצרים ד׳. Die von Hitzig und Smend vorgeschlagene Wortabteilung בעשותם מצ׳ („als sie, die Ägypter, ihren Busen drückten") könnte soweit das Richtige treffen, daß ursprünglich bloß בעשותם im Texte stand, dann aber מצרים als erklärende Glosse beigefügt wurde; einfacher ist allerdings die Annahme einer Dittographie des Mêm. — Für למען („um deiner jugendlichen Brüste willen") l., gleichfalls nach V. 3, לְמַעַךְ. — 32: die Worte תִּהְיֶיךָ (wohl für תִּהְיִי, wie 21, 37) ꝛc. können nur Jerusalem zum Subjekt haben (nicht den Becher, wie es im jetzigen Kontext scheint!) und sind somit eine irgend woher versprengte Randglosse, durch die der Zusammenhang in der störendsten Weise zerrissen wird. Dasselbe gilt aber auch von V. 33[a]. Liest man dort auch mit Cornill תִּמָּלֵא, so erhält man zwar, indem nun der Becher Subjekt wird, einen guten Anschluß an das Vorhergehende, aber nicht an das Nachfolgende. — 24, 5: l. mit Cornill nach LXX מִמִּבְחַר (MT: nimm auserlesenes Kl.); für העצמים (nach üblicher Deutung „und auch den Holzstoß für die Knochen [lege] darunter") l. mit Ewald ꝛc. הָעֲצָמִים und fasse דּוּר als Imperativ. Für רתחיה endlich, welches unmöglich „sein Sieden" bedeuten kann, l. mit Smend und Cornill nach V. 4 נְתָחֶיהָ. — 17: die Übersetzung folgt, wenn auch nicht ohne starke Bedenken, der Emendation Smends, der die Worte אבל מתים umstellt; der MT ist unübersetzbar. Für אֲנָשִׁים l. (da „Leutebrot" unmöglich kurzweg „Trauerbrot" bedeuten kann) mit Wellhausen (bei Smend z. d. St.) אֲנָשִׁים; der MT ist höchstwahrscheinlich dogmatische Korrektur zur Ausmerzung des später anstößigen Ausdrucks. — 25, 13: מתימן (richtiger vielleicht mit LXX ומתימן) ist gegen die Accente zum folgenden zu ziehen. — 26, 2: l. mit LXX Targ. הַמְלֵאָה; MT: ich will mich füllen. — 7: l. mit Cornill nach LXX וּבְקָהַל עַמִּים רַבִּים (wie 32, 3); MT: und [mit] einem Schwarm und zahlreichem Kriegsvolk. — 15: l. mit Cornill nach LXX בַּהֲרֹג חָרֵב; MT: wenn ein Gemetzel angerichtet wird. — 17: l. mit Böttcher, Cornill: נִשְׁבַּתְּ (wenn nicht mit Ewald, Smend nach 27, 34 נִשְׁבַּרְתְּ („wie ward'st du zertrümmert, hinweg aus dem Meere"); der MT will wahrscheinlich ausdrücken „du von [allen] Meeren her bewohnte"; aber das Besuchen des Marktes von Tyrus konnte nicht ein Bewohnen heißen. Im zweiten Halbvers ist mindestens (die LXX bieten hier überhaupt einen kürzeren und ohne Zweifel ursprünglicheren Text) das störende וְיִשְׁבָּרִיךְ הַיָּם zu streichen, offenbar eine Glosse, die zu dem nachfolgenden Plural überleiten sollte. — 20[a]: l. mit

Cornill, wie der Kontext fordert, אֶל־יוֹרְדֵי (MT: mit solchen, die in die Gruft hinabsteigen; אֶת־ ist jedoch offenbar aus der zweiten Vershälfte eingedrungen). — 20ᵇ: die Übersetzung folgt, wenn auch nicht ohne Bedenken, der Emendation Cornills (nach LXX) וְתִתְיַאֲבִי (im engen Anschluß an ולא תשבי); die irrtümliche Abtrennung von אבי war ebenso leicht möglich, wie die Ergänzung des übrigbleibenden ותתי zu ונתתי. Der MT „und ich werde eine Zierde erstellen im Lande der L." (nämlich, nach der üblichen Deutung, durch die Wiederherstellung Israels) giebt keinen Sinn. — 27, 6: l. statt des sinnlosen בַּת־אַשֻּׁרִים mit Bochart und allen neueren בְּתָאַשֻּׁרִים; eigentlich wäre allerdings zu übersetzen: „aus Elfenbein in Buchsbaumholz [gefaßt]". — 19: statt des sinnlosen מְאוּזָל ist jedenfalls mit fast allen Neueren מֵאוּזָל („von Usal aus", vergl. 1 Mos. 10, 27) zu schreiben. Dann ließe sich zur Not übersetzen: „Wedan und Javan lieferten von Usal aus auf deinen Markt". Aber בעזב׳ נתנו scheint nach den zahlreichen Analogieen in unserem Kapitel vielmehr die Fortsetzung zu V. 18ᵇ und der Text von V. 19 somit durch den Ausfall mehrerer Worte und die Versetzung anderer in unheilbare Verwirrung geraten zu sein. — 23: Erwähnung verdient die Emendation dieses Verses von Mez (Gesch. der Stadt Harran in Mesopotamien, Straßburg 1892, S. 33 f.): חָרָן וּבַנֵי עֶדֶן רֹכְלֵיךְ אַשּׁוּר וְכָל־מָדֵי רֹכְלָתֵיךְ. So wird in der That ebenso das störende בַּבָּה, wie שָׁבָא (in Mesopotamien!) und vor allem בִּלְמַד auf das glücklichste beseitigt. — 27: l. mit LXX Targ. etc. וְכָל־; MT allenfalls: „und zwar mit der ganzen ꝛc." — 34: l. statt des sinnlosen עֵת נִשְׁבַּר׳ („zur Zeit der zertrümmerten von den Meeren weg"?!) mit LXX Targ. etc. עַתָּה[ד] נִשְׁבַּרְתְּ und ziehe במצמ׳־מים zum zweiten Halbvers. — 28, 12: die naheliegende Konjektur חוֹתֵם תּ׳ würde sich dann empfehlen, wenn im folgenden irgend etwas für eine Vergleichung des Königs von Tyrus mit einem Siegel oder Siegelring spräche. Aber die Schilderung V. 13 ff. hat ein ganz anderes Bild im Auge. Die (bei den LXX fehlenden) Worte מלא חכמה sind unter allen Umständen als eine aus V. 3 geflossene, hier aber höchst störende Glosse zu streichen. — 13: וְזָהָב ist jedenfalls gegen die Accente zum folgenden zu ziehen: „und Gold war das Werk deiner ꝛc.", d. h. sie waren aus Gold gearbeitet. — 14: aus der (übrigens ziemlich kontorten) Übersetzung der LXX ergiebt sich wenigstens so viel, daß für ונתתיך (welches nur heißen könnte: „und ich will dich setzen") נְתַתִּיךְ zu lesen ist. Folglich muß im Vorhergehenden irgend etwas genannt sein, wozu er bestellt war. Ob aber weiter mit Cornill nach den LXX ממשח הס׳ kurzweg zu streichen und אֶת־ für אַתְּ zu lesen ist (darnach Cornill: „zum Cherubsgefährten hatte ich dich bestimmt") scheint uns sehr zweifelhaft. — 15: l. mit LXX, wie der Kontext gebieterisch fordert, מֵימֶיךָ. — 16: statt מָלוּ (welches zwar für מָלְאוּ stehen aber nicht תּוֹכֵךְ zum Subjekt haben könnte) wird mit Cornill nach LXX מָלֵאתָ zu lesen sein. — 29, 3: l. statt des syntaktisch unmöglichen עשיתיני wie V. 9 עָשִׂיתִי und vergl. Gesen.-Gramm. [25] § 117, 4, Anm. 3. — 6: l. mit LXX entsprechend der durchgehenden Anrede an den Pharao הָיוֹתֵךְ; die LA des MT entstand durch die irrige Verbindung mit dem vorhergehenden. — 7: l. mit Cornill nach LXX כָּל־בָּשָׂר; MT: jegliche (oder: die ganze) Schulter. Für וְתַעֲמֹדְתָּ (nach üblicher Deutung: „und lähmst") ist jedenfalls nach Ps. 69, 24 וְהַמְעַדְתָּ zu lesen. — 9: l. mit LXX und 35, 10 אֲמָרֵךְ; die LA des MT entstand auf demselben Wege, wie oben V. 6 die 3. Person statt der zweiten. — 20: der störende Relativsatz אשר עשו בי ist mit Cornill (nach LXX) als Glosse zu streichen. — 30, 5: die Übersetzung folgt der von Cornill sehr wahrscheinlich gemachten LA בְּנֵי הַבְּרִיתִי statt des unverständlichen „und die Söhne des Bundeslandes" im MT. — 18: l. mit LXX etc. מַשּׁוֹת; MT: „die Jochhölzer". — 21: das nach לֹא חֻבָּשָׁה völlig überflüssige לחבשה wird nach LXX als erklärende Glosse zu לָשִׂים חִתּוּל zu streichen sein. — 22: die Entstehung der offenbaren Glosse את־דהזו׳ ואת־דהנ׳ wird von Cornill treffend so erklärt, daß zuerst ein Leser, der in V. 22 irrtümlich eine erneute Drohung fand, das einschränkende את־דהזו׳ beifügte, worauf ein anderer, um den Plural („seine Arme") zu erklären, auch noch den bereits gebrochenen

Arm hinzusetzte. — 31, 3: in אַשּׁוּר, welches unmöglich ursprünglich sein kann (nach der früher herrschenden Erklärung soll der Prophet dem Pharao in dem Sturze Assurs ein Spiegelbild seines eigenen Sturzes vorhalten) erblickte schon Ewald eine Verschreibung von תְּאַשּׁוּר und verstand dieses in Verbindung mit אֶרֶז von der Cedrelate. Cornill dagegen konjiziert für אֶרֶז: אַדִּיר und gelangt so zu der Übersetzung „eine stolze Edeltanne". Nun ist in der That die von Ewald angenommene Status-constructus-Verbindung sehr prekär, und für die Verschiedenheit des V. 3 ff. geschilderten Baumes von einer Ceder scheint V. 8 zu sprechen. Aber trotz alledem ist bei einem prachtvollen Baum auf dem Libanon immer in erster Linie an eine Ceder zu denken und die Verwandlung des von allen Versionen gebotenen אֶרֶז in אַדִּיר ist daher um so mehr ein Gewaltstreich. Dagegen hindert nichts die Annahme, daß אַשּׁוּר thatsächlich „Assur" sein soll, nämlich als eine sehr alte (aber irrtümliche), an falscher Stelle in den Text eingedrungene Glosse. — 5: l. statt des unerträglichen בְּשַׁלְחוֹ mit Hitzig, Cornill nach Hohesl. 4, 13 בִּשְׁלָחָיו (in seinen Zweigen") und streiche dann mit Cornill das V. 6 folgende בסעפותיו als erklärende Glosse zu dem seltenen שלחיו. — 10: l. mit Cornill im Einklang mit dem folgenden: גָּבְהָה; MT „weil du hoch wardst". — 15: streiche mit Cornill das in jeder Hinsicht störende und überflüssige כִּסֵּתִי als eine aus 26, 19 fließende Glosse. Am Schlusse l. mit Cornill (nach LXX etc.) עֻלָּפָה (3 Sing. fem. als Prädikat des sächlichen Plurals) statt des seltsamen עֻלְפָּה. — 32, 2: l. mit Ewald ꝛc. בִּנְחִירוֹתֶיךָ (vergl. Hiob 41, 12); MT: „du brachst hervor (oder ließest hervorbrechen) in deinen Strömen". — 6: streiche mit Cornill מדמך אל־הה' als erklärende Glosse zu dem dunklen צפתך. — 18: l. für אוֹתָהּ (durch welches unmöglich das vorhergehende Maskulin aufgenommen werden kann und nach welchem וּבְנוֹת ꝛc. einfach sinnlos ist) mit Hitzig ꝛc. אַתָּה. Ob damit freilich dem stark verderbten Text von V. 18 ff. geholfen ist, mag auf sich beruhen. Mit Recht macht Cornill geltend, daß als Gegenstand der Wehklage der Pharao selbst genannt gewesen sein muß. Auch weiterhin ist der Text sichtlich stark überfüllt und vielfach bis zur Unkenntlichkeit entstellt. — 25: der nach וישאו unerträgliche Singular נתן am Schlusse des Verses ist entweder (als irrige Wiederholung des ersten נִתַּן) zu streichen oder wenigstens נִתָּנוּ dafür zu lesen. — 27ᵃ: l. mit LXX מֵעוֹלָם; der MT könnte höchstens bedeuten „aus [der Zahl der] Unbeschnittenen". — In 27ᵇ folgt die Übersetzung der höchst ansprechenden Emendation Cornills צִנָּתָם (nur daß wir den Plural צִנּוֹתָם — vergl. חרבותם vorher! — vorziehen); MT meint wohl: „aber es lasteten ihre Verschuldungen auf ihren Gebeinen". Die ganze Schilderung will jedoch offenbar nur Ehrenvolles von den Helden aussagen. — 30: streiche mit Cornill (nach den LXX) אֶת־; MT: „mit Erschlagenen". Möglich wäre indes auch, daß אֶת für אֶל verschrieben ist. — 32: l. mit Cornill, wie die Analogie von V. 23 ff. durchaus fordert, wo überall die Menschen den Schrecken verbreiten, כִּי־נָתַן. Nur dazu paßt das trotz נתתי stehen gebliebene Kethib חתיתו; MT: „denn ich [Gott] habe meinen Schrecken gelegt auf das Land der L." — 33, 5: l. mit Wellhausen (bei Smend) und Cornill: הִזְהִיר; MT scheint zu wollen: „während er als gewarnter (falls er sich hätte warnen lassen) seine S. gerettet hätte. — 13: l. mit Cornill nach LXX Alex. etc. und der Analogie von V. 14 תִּחְיֶה; MT wäre zu übersetzen: „wenn ich vom Frommen sage: er wird sicher ꝛc." — 15: streiche mit Cornill (nach LXX) das völlig überflüssige, wahrscheinlich anderswoher an diese Stelle versprengte רָשָׁע. — 25: l. mit Cornill nach 18, 6. 11. 15. 22, 9 עַל־הֶהָרִים; MT: mit dem Blute (eigentlich zum Blute hinzu). — 30: איש את אחיו wohl nur erklärende Glosse zur Deutung des ungewöhnlichen חד את אחד. — 31: das höchst störende עַמִּי („als mein Volk") ist mit Cornill (nach LXX Vatic. etc.) zu streichen. Für עֲגָבִים lasen die LXX höchstwahrscheinlich noch כְּזָבִים (ohne הֵמָּה עֹשִׂים). Dieser „bei Ezechiel sonst nicht vorkommende Plural verdarb unter dem Einflusse von עגבים V. 32" (Cornill). Durch die Beifügung von המה עשים suchte man nachträglich einen Sinn hineinzubringen. — 34, 3: l. mit LXX etc. הַחָלָב (MT: „das

Fett"). — 5: das zweite ותסרוצינה ist mit Cornill (nach LXX) als irrige Wiederholung des ersten zu streichen. — 16: l. mit Cornill nach LXX etc. אֶשְׁמֹר; MT: „werde ich vertilgen" (!). — 29: l. mit LXX מַטַּע שָׁלוֹם (MT: „eine Pflanzung zum Ruhme"). Cornill zieht מ׳ שָׁלֵם vor und übersetzt dies „reichliche Pflanzung". In Wahrheit würde dies jedoch auch nur heißen „eine unversehrte (in unversehrtem Zustande befindliche)" und desselben Sinnes ist das von den LXX bezeugte שָׁלוֹם (welches in der Schreibung שָׁלֵם ebenso gut zu לשם werden konnte, wie שָׁלֵם!). — 31: אָדָם (von den LXX nicht ausgedrückt) giebt sich auf den ersten Blick als eine nichtssagende Glosse zu erkennen. — 35, 6: daß der MT gründlich verderbt ist, ist ebenso zweifellos, wie die Thatsache, daß V. 6ᵇ nur eine Duplette zu dem vorangehenden enthält. Die LXX bieten einfach *εἰ μὴν εἰς αἷμα ἥμαρτες καὶ αἷμα διώξεταί σε*, d. i. nach Cornills scharfsinniger und wohl zutreffender Deutung אִם־לֹא בְדָם אָשַׂמְתָּ וְדָם יִרְדָּפֶךָּ. — 7: l. statt des nochmaligen שְׁמָמָה wie V. 3 u. a. מְשַׁמָּה. — 11: l. mit LXX, wie der Zusammenhang fordert, בָּךְ; MT würde heißen „und will mich unter ihnen (den Israeliten) kund machen ꝛc. — 14: die Übersetzung folgt der (im Hinblick auf V. 14ᵇ höchst plausiblen) Emendation Cornills: בְּשִׂמְחָתְךָ לְאַרְצִי כִּי שָׁמֵמָה; dem MT („wie sich" oder allenfalls „wann sich die ganze Erde freut, will ich dir eine Wüstenei bereiten") ist kein Sinn abzugewinnen. — 36, 2: statt des befremdlichen וּבָמוֹת (denn diese Bezeichnung der „Opferhöhen" hat gerade bei Ezechiel einen sehr üblen Klang) l. mit Cornill (nach den LXX) שְׁמוּרֹת. Nach der scharfsinnigen Vermutung Cornills hat sich dieses שְׁמוּרֹת noch (an falscher Stelle, nämlich für שְׁאֹם [?]) V. 3 erhalten. — 15: Wie V. 14, wo die Masora selbst תכשלי in תְּשַׁכְּלִי verbessert hat, ist letzteres auch hier zu lesen, zumal das Hiphil השכיל sonst nicht zu belegen ist. In beiden Fällen ist das Kethib („du sollst nicht mehr straucheln machen") wohl so gemeint, daß die Berge ehedem durch Anreizung zum Höhenkult das Volk zur Sünde verführten. — 20: l. mit LXX etc. וַיָּבֹאוּ. — 23: l. mit der besser bezeugten und daher auch von Baer in den Text aufgenommenen Lesart לְעֵינֵיהֶם statt „vor euren Augen". — 37, 16: das störende עֵץ אפרים ist, obschon auch von LXX etc. bezeugt, offenbar mit Cornill als (aus V. 19 geflossene) erklärende Glosse zu streichen. — 19: statt des syntaktisch unmöglichen עליו את עץ l. entweder mit Hitzig עֵץ עליו אל, wobei אֶל, wie oft bei Ezechiel, für עַל stände, oder mit Cornill einfach עַל־יְהוּדָה. Am Schlusse des Verses l. mit Cornill nach LXX וְהָיוּ לְעֵץ־אֶחָד וְהָיוּ בְּיָד יְהוּדָה. Möglich wäre auch בְּיָדוֹ, doch soll wohl „in der Hand Judas" dem „in der Hand Ephraims" vorher entsprechen. MT („und ich will sie zu einem Stabe machen und sie sollen einer werden in meiner Hand") ist offenbar aus zwei parallelen Wendungen zusammengesetzt. — 23: l. mit Smend מִמּשְׁכְּתֵיהֶם; MT sinnlos (wegen des darauf folgenden Relativsatzes): „aus allen euren Wohnsitzen". — 38, 9: die Accente des MT verlangen: da wirst du dann anrücken, kommen wie e. U., wie e. Wolke wirst du sein ꝛc. Im folgenden ist dann mit Cornill תהיה, das erst infolge der falschen Auffassung der vorhergehenden Worte (oder, wie Cornill vermutet, aus V. 16) eindrang, zu streichen. — 14: l. mit Ewald ꝛc. (nach LXX) תֵּעוֹר statt des offenbar verschriebenen תדע, welches höchstens bedeuten könnte: „Weißt du nicht um das Sicher-wohnen meines V. J." — 39, 11: von den mannigfaltigen Versuchen, den sichtlich verderbten Text zu verbessern, verdient wiederum derjenige Cornills in erster Linie Beachtung. Er liest für das erste הָעֹבְרִים: הָעֲבָרִים („ein Thal des [Gebirges] Abarim"), sodann (z. T. nach LXX) וְחָסְמוּ אֶת־הַגַּיְא „und sie werden die Mündung des Thals verstopfen" (nämlich, um auf diese Weise eine ungeheure Grube herzustellen) und streicht את־העברים als nachträgliche Ergänzung des bereits zu וחסמת היא entstellten Textes. So viel scheint in der That sicher, daß der ursprüngliche Name des Thals erst nachträglich durch den Einfluß der עֹבְרִים V. 14 f. entstellt worden ist. — 14: streiche את־העברים als eine durch das voran[illegible] עברים veranlaßte Verschreibung für את־התרים. — 26: l. mit Hitzig ꝛc. וְנָשׂוּ; MT [illegible]wahrscheinlich וְנָשְׂאוּ „und sie sollen ihre Schmach tragen ꝛc.", was aber schlechter-

dings nicht in den Kontext passen will. Der MT scheint teils durch die Häufigkeit der Verbindung נָשָׂא כְלִמָּה, teils durch den Anstoß daran veranlaßt, daß Israel auch seine einstige Untreue gegen Jahwe vergessen soll. — **40, 2**: l. für das sinnlose מִנֶּגֶב „südwärts" (wovon?) mit Hitzig ꝛc. nach LXX מִנֶּגֶד. — **6**: die Worte ואת סף ꝛc. werden von der LXX nicht ausgedrückt; offenbar liegt Dittographie vor, die nachträglich durch Beifügung des אחר (wofür indes der Syrer אַחֵר las) bemäntelt wurde. — **8**: die Worte מהבית bis השער in V. 9 sind offenbare Dittographie; der Schreiber sprang von dem השער in V. 8 nochmals auf das zweite השער in V. 7 zurück. — **10**: יְרֵךְ הק׳ überflüssige Glosse, den LXX unbekannt. — **16**: l. mit Cornill (nach LXX etc.) לָאֵילָם חַלּוֹנוֹת; MT: und ebenso [waren Fenster] den Vorhallen (?) und Fenster waren ꝛc. — **19**: l. mit LXX רֹחַב חָצֵר. — **30**: V. 30, wohl aus einer irrigen (und dann noch weiter verderbten) Wiederholung von V. 29 gefloſſen und jedenfalls gänzlich ſinnlos, fehlt nicht nur bei den LXX, ſondern ſelbſt in hebräiſchen Handſchriften. — **32**: l. mit Cornill nach LXX אֶל־הַשַּׁעַר הַפְּנִימִי; denn nach V. 28 (deſſen Anfang der MT irrtümlich wiederholt) iſt der Prophet bereits im inneren Vorhof. Überdies lehrt die Fortſetzung „und er maß das Thor", daß unmittelbar zuvor ein Thor erwähnt ſein muß (vergl. auch V. 35). — **37**: l. (wie V. 31 und 34) mit LXX וְאֵילָמוֹ; MT: „und ſeine Pfeiler", offenbar bloßer Schreibfehler. — **43**: l. mit Smend nach LXX etc. וּשְׂפָתַיִם. Für בבית wird mit Hitzig ꝛc. מִבַּיִת zu leſen ſein. — **44**: die in der Anmerkung mitgeteilte Überſetzung weicht namentlich im Eingange ſtark von den LXX ab. Dieſe drücken aus (nachdem ſie ſchon 43ᵇ einen total anderen und ſicher nicht erfundenen Text geboten haben, nämlich: „und oben über den Tiſchen Dächer, um ſie vor dem Regen und vor der Hitze zu ſchützen"): „und er führte mich in den inneren Vorhof und ſiehe, [da waren] zwei Zellen im inneren Vorhof." Sicher iſt weiterhin mit Cornill nach den LXX אַחַת für אֲשֶׁר, וְעָנֵיהֶם für וְעָנֵיהָ, אַחַת für אֶחָד und nochmals פְּנִי (Cornill וסניה) für פְּנֵי zu leſen. — **48ᵇ**: ergänze nach השער mit LXX die ganz unentbehrlichen Worte אַרְבַּע עֶשְׂרֵה אַמָּה וְכִתְפוֹת הַשַּׁעַר; nur ſo (14 + 3 + 3) kommen die 20 Ellen der „Länge der Vorhalle" in V. 49 heraus. Die Auslaſſung entſtand im MT durch Abirren des Schreibers vom erſten השער auf das zweite. — **49**: l. mit Smend ꝛc. nach LXX שְׁתֵּי עשרה ſtatt der auffälligen ungeraden Zahl „elf" des MT; ebenſo mit LXX בְּמַעֲלוֹת עֶשֶׂר ſtatt des ſinnloſen „und auf den Stufen, auf welchen man zu ihr emporſtieg" des MT. — **41, 3**: mit Recht ſtellt Cornill nach den LXX als urſprünglichen Text her וְרֹחַב הַס׳ שֵׁשׁ א׳ וְכִתְפוֹת הַפֶּתַח שֶׁבַע א׳ מִפֶּה וְשֶׁבַע א׳ מִפֶּה; ורחב geriet irrtümlich vor das zweite הפתח, verdrängte וכתפות und nötigte ſo zugleich zur Weglaſſung von מפה ꝛc. — **8**: l. mit Davidson, Ezekiel, Cambr. 1892, S. 309: לַבַּיִת וַתֵּרָא גֶּבֶהּ. — **22**: Zuſatz nach den LXX (וְרֹחַב שְׁתַּיִם אַמּוֹת); der Schreiber irrte vom erſten אמות auf das zweite ab. Statt des ſinnloſen ארכו „ſeine Länge" l. mit Cornill nach LXX אֲרֻכָּיו. — **42, 4**: l. mit LXX ꝛc. אֹרֶךְ מֵאָה אַמָּה (vergl. 41, 13); MT: „ein Weg von einer Elle." — **14**: die Worte ולא יצאו bis החיצונה beruhen entw. auf Verſtümmelung des urſpr. Textes oder ſind von anderwärts her verſprengt. — **43, 1**: das zweite שַׁעַר iſt nach den LXX als Dittographie zu ſtreichen. — **3**: l. mit LXX einfach וַהַמַּרְאֶה; nachdem irrtümlich mit וכמ׳ begonnen war, wurde wenigſtens המראה nochmals nachgeholt. Für das ſinnloſe בְּבֹאִי „als ich kam" l. mit Ewald nach Theodotion und Vulg. בְּבֹאוֹ; ſtatt des nicht minder ſinnloſen מַרְאוֹת („und Geſichte [gab es]" ?) l. mit Cornill nach den LXX מַרְאֵה הָרֶכֶב אֲשֶׁר רָאִיתִי. — **6**: l. mit LXX וְהָאִישׁ; MT: „ein Mann". — **7ᵃ**: ergänze mit Cornill nach den LXX das unentbehrliche הָרָאִיתָ nach אָדָם. — **7ᵇ**: die Überſetzung folgt der Emendation Cornills, der (nach der Vulg. וּבְבָמוֹתָם (ſtatt des ans Ende des Verſes geratenen במות) hinter בזנותם einſchiebt. — **11**: וכל־צורתו iſt beidemale mit LXX als überflüſſige Gloſſe (die vom MT geforderte Ausſprache als Plural ſoll wohl nur die Tautologie mit צורת הבית abſchwächen) zu ſtreichen. — **13** (Fußnote): l. mit Smend und Cornill ſtatt des kontorten וחיק האמה („und die Vertiefung

der Elle"?!) חִיקוֹ אַמָּה (urspr. vielleicht חִיקֹה), ferner אַחַת für דָּאֶחָד („Spanne des Einen"?), endlich (als Überleitung zu V. 14) יָדָהּ גֹּבַהּ הִמ' (MT: „der Rücken des A."). — 14: l., entsprechend der Richtigstellung von V. 13b, מֵחֵיק ohne Copula. — 17: l. statt des unbegreiflichen Infinitivs das Partic. פֹּנוֹת. — 20: das neben וחטאת überflüssige וכפרתהו wird urspr. von den LXX nicht ausgedrückt und ist wohl erst im Hinblick auf 4 Mos. 16, 33 beigefügt. — 44, 3: streiche mit Cornill das überaus störende נָשִׂיא, vielleicht auch אֶת- an der Spitze des Satzes, obschon sich eine solche Hervorhebung des Subjekts durch אֶת- auch sonst belegen läßt. Den MT müßte man übersetzen: „was den Fürsten anlangt, so ist er Fürst; [als solcher] soll er u. s. w." — 18: die schon von Ewald seltsam gefundene Anweisung ולא יחג' בי' dürfte mit Cornill als nachträgliche Zuthat zu streichen sein. — 19: die Wiederholung des אל־הח' הח' ist, da es sich hier nicht um einen Distributiv-Ausdruck handeln kann, einfach als Schreibfehler zu betrachten. — 25: l. mit LXX, wie auch ישמאו am Schlusse des Verses fordert, יָבוֹאוּ statt des Singular. — 28: statt des (syntaktisch ganz ungefügen) MT „und es soll ihnen zum Erbbesitz sein" — einer dogmatischen Korrektur, die den Widerspruch des ursprünglichen Textes mit 4 Mos. 35 und Jos. 21 beseitigen will — wird mit Cornill die nur von der Vulgata aufbewahrte LA וְנַחֲלָה לֹא תִהְיֶה לָהֶם herzustellen sein. — 45, 1: das irrtümlich wiederholte zweite ארך ist mit LXX zu streichen. Für עֲשָׂרָה l. (wie schon der Singular אלף fordert, da nach עשרה vielmehr der Plural stehen müßte) mit Hitzig ꝛc. nach LXX עֲשָׂרִים. Nach dem jetzigen Text wäre der V. 3 abgemessene Teil genau so groß wie das Ganze! Die Herabsetzung der 20 000 auf 10 000 will offenbar dem Levitenlande (V. 5) den Charakter der Heiligkeit entziehen. — 2: die von Cornill geforderte Umstellung der Verse 3 f. und 2 spricht für sich selbst; den Grund der Umstellung findet Cornill mit Recht in dem Bedenken, den Umfang des Priesterlandes vor dem des Heiligtums bestimmt sein zu lassen. — 4: in dem unverständlichen ומקדש למ' erblickt Cornill (wohl mit Recht) eine tendentiöse Änderung des noch von den LXX bezeugten ursprünglichen Textes מָקוֹם לָבָתִּי מִמְקָד לְמִקְדָּשָׁם „ein Ort für Amtswohnungen (vergl. 43, 21) entsprechend ihrer Heiligkeit". Grund der Änderung sei der Anstoß an der allzu unverblümt ausgesprochenen Heiligkeit der Priester. — 5: l. mit Cornill nach LXX und 4 Mos. 35, 2. Jos. 14, 4. 21, 2: עָרִים לָשָׁבֶת. Nachdem לשבת einmal in לשכת verderbt und so die „Zellen" des MT entstanden waren, mußte die Streichung von ערים von selbst erfolgen. Oder sollte die ganze Änderung bezwecken, die Herabsetzung der 35 Levitenstädte (in Jos. 21) auf zwanzig aus dem Texte zu beseitigen? — 7: נָגְדָּה und קָדִימָה, offenbar Gloſſen zur Erklärung von מִמַּעְרָב ꝛc. Für לְיַמּוֹת l. wie anderwärts לְיַמָּה. — 12: l. statt des gänzlich verderbten MT („20 Sekel, 25 Sekel, 15 Sekel soll euch die Mine gelten") mit Böckh (bei Smend) nach LXX cod. Alex. חֲמִשָּׁה שְׁקָלִים חֲמִשָּׁה וְעֲשָׂרָה שְׁקָלִים עֲשָׂרָה וַחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל הַמָּנֶה יִהְיֶה לָכֶם. — 13: l. וְשִׁשִּׁית oder (mit LXX) שִׁשִּׁיתָהּ „ein Sechstel von ihm" (dem Epha) ohne הָאֵיפָה. MT: „und ihr sollt das Epha sechsteln", d. h. in sechs Teile teilen; dazu paßt aber nicht מֵחֹמֶר. — 14: Von der doppelten Aussage „10 Bath machen einen Ch." beruht natürlich eine auf Dittographie. Aber schon die eine Aussage ist nach V. 11 völlig überflüssig und für חמר vielmehr mit Cornill nach dem Syrer und Vulg. כֹּר zu lesen. Smend vermutet ohne Zweifel richtig, daß כֹּר zu כִּי verdarb, worauf sich חֹמֶר für כֹּר und die nochmalige Wiederholung des Satzes von selbst einstellte. — 15: statt des seltsamen MT („von der bewässerten Gegend Israels", als ob nicht die Steuer von überallher zu entrichten wäre) l. mit Cornill nach LXX תְּרוּמָה מִכָּל־מִשְׁפְּחוֹת י', eine Emendation, die keiner weiteren Begründung bedarf. — 20: statt des im Hinblick auf die einmalige Sühnfeier 3 Mos. 16 absichtlich veränderten Textes (wobei allerdings בשבעה בח' „am siebenten im Monat" nicht mehr hebräisch ist) l. mit LXX בַּשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ. — 21: für die Vermutung Smends, daß bei Ezechiel Passah auf den 15. des 1. Monats fiel (statt nach allen anderen Stellen auf den 14.) spricht der genaue Parallelismus, den Ezechiel

nach dem urspr. Texte zwischen dem 1. und 7. Monate durchführt. — 21: durch das seltsame חַג שָׁבֻעוֹת des MT („sollt ihr das Passah feiern, ein Wochenfest an Tagen; ungesäuerte Brote sollen gegessen werden", oder allenfalls [gegen die Accente] „ein Wochenfest; Tage hindurch sollen u. s. w.") soll, wie man längst erkannt hat, das bei Ezechiel fehlende Wochenfest — eines der drei alten Hauptfeste, das nachmals auch der Priestercodex beibehielt, — noch gewaltsam in den Text eingefügt werden. Natürlich ist mit LXX שִׁבְעַת יָמִים מ׳ ר׳ zu lesen. Dagegen dürfte חג, das schon die LXX hinter המסח gelesen zu haben scheinen, ursprünglich (wie 2 Mos. 34, 25) vor diesem gestanden haben. — 46, 6: l. mit LXX תְּמִים. Der (sprachlich unmögliche) Plural ist offenbar der Ansatz zu einem Ausgleiche mit 4 Mos. 28, 11, wo für die Neumondstage zwei Farren gefordert werden. — 10: l. mit LXX, wie der Kontext fordert, יֵצֵא statt יֵצֵאוּ (da V. 11 wieder mit ו beginnt, Dittographie des ו). — 13: l. mit LXX beidemale יַעֲשֶׂה; der MT („du sollst herrichten" als Anrede an den Priester Ezechiel oder den Priester überhaupt) entstand aus dem Bedenken, daß scheinbar dem Fürsten selbst zu opfern erlaubt wird. — 14: l., wie V. 13 (s. o.), mit LXX יַעֲשֶׂה. Am Schlusse des Verses l. mit LXX dem Kontext entsprechend חֻקַּת und streiche עוֹלָם (veranlaßt durch die im Priesterkodex mehr als 20mal vorkommende Verbindung חקת עולם). — 15: l. mit Cornill statt des Imperativs, den auch die LXX vorauszusetzen scheinen, וְעָשׂוּ (sc. die Priester). Die Anrede ins Allgemeine würde nicht durch den Imperativ, sondern durch Perf. cons. (וַעֲשִׂיתֶם) ausgedrückt sein. Dabei ist indes fraglich, ob nicht Ezechiel vielmehr וְעָשָׂה (sc. der Fürst, wie V. 13 u. 14) geschrieben hat. — 16: l., wie V. 17, mit LXX מִנַּחֲלָתוֹ; MT: „so ist dies sein (des Beschenkten) Grundbesitz; seinen Söhnen soll er gehören." — 17: l. mit LXX נַחֲלַת statt des grammatisch unmöglichen MT. — 18: מאחזתם ist nach LXX als eine zu להונחם nicht passende Glosse zu streichen. — 22: statt קטרות drücken die LXX קְצָוֹת aus (von Cornill aufgenommen). מהקצעות am Schluß könnte als Part. Ho. höchstens „mit Ecken ausgestattet" bedeuten. Aber der Plur. fem. läßt sich nicht zu ארבעתם konstruieren und die Masora selbst hat das Wort (das auch die LXX nicht lasen) durch übergesetzte Punkte verdächtigt. — 47, 2: l. mit Cornill nach LXX הַשֹּׁלָה יֶרֶךְ קָדִים statt der grammatisch unmöglichen Umstellung im MT. — 8: statt des völlig sinnlosen MT („ins Meer, die Hinausgebrachten"?) l. mit Cornill (nach Field) אֶל־הַמַּיִם הַחֻמּוּצִים. Für הַמַּיִם spricht, abgesehen vom Plural, auch אֶל־, nach welchem man nicht einen Lokativ erwartet, für החמוצים der Thatbestand. — 9: l. mit Ewald נַחֲלָם (dagegen Cornill nach LXX [vergl. auch das Ende des Verses] הַנַּחַל); MT „zwei Flüsse" (?). — 13: statt des sinnlosen Schreibfehlers גֶּה ist selbstverständlich זֶה zu lesen. Ebenso l., wie die Grammatik fordert, mit Cornill הַגְּבוּל. — In 15ᵇ ist mindestens der Artikel vor דֶּרֶךְ als grammatisch unmöglich zu streichen. Weiter aber wird mit Cornill auch צדדה (als Interpolation aus 4 Mos. 34, 8) zu streichen und לְבֹא, wie 4 Mos. 34, 8, mit חֲמָת (an der Spitze von V. 16) zu verbinden sein. — 16ᵇ: l. mit Cornill, wie durch 17ᵃ nahe gelegt wird, חָצֵרָה עֵילֹן (so nach Analogie von 2 Sam. 20, 15) statt des befremdlichen „das mittlere Hazer" des MT. — 17: versetze mit Cornill das ו von צפון vor גבול (Zweck der Bemerkung ist die ausdrückliche Ausschließung des [einst von David eroberten] Gebietes von Damaskus), streiche — gleichfalls mit Cornill — וגבול ח׳ als eine gegenstandslose Glosse, die sich schon durch ihr Nachhinken als solche verrät, und l. für וְאֵת am Schluß nach V. 20 זאת. Der MT ließe sich höchstens übersetzen: „vom Meere nach H.-E., dem Gebiete von Damaskus und immer weiter nach Norden zu und dem Gebiete von Hamath und mit der Nordseite." — 18: die Übersetzung folgt durchaus der scharfsinnigen und in hohem Grade überzeugenden Verbesserung des verderbten hebräischen Textes durch Cornill: מֵחֲצַר עֵילֹן אֲשֶׁר בֵּין חַוְרָן וּבֵין דַּמֶּ׳ בֵּין הַג׳ וּבֵין אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל הַיַּרְדֵּן מַגְבִּיל עַד־הַיָּם הַק׳ תֵּמָרָה זֹאת פ׳ ק׳. Nachdem der Ausgangspunkt irrtümlich ausgefallen war, suchte man durch die LA מִבֵּין nachzuhelfen „und dies eine מִבֵּין zog dann die drei übrigen nach sich" (Cornill). Die Emendationen מַגְבִּיל

für מגבול, תָּמָרָה (welches auch durch V. 19 gefordert wird!) für תמדו, sowie זאת für ואת (vergl. o. zu V. 17) werden sämtlich auch durch die LXX bezeugt. Dem gegenüber kann der MT („von zwischen H. und von zwischen D. und von zwischen G. und von zwischen dem Lande J. [ist] der Jordan; von einer Grenze am [oder allenfalls „bis zum"] östlichen Meere sollt ihr messen, und mit der Ostseite") nicht weiter in Betracht kommen. — 19: l. wie V. 17 und 18 (s. o.) זֹאת für וְאֶת. — 20: l. mit Cornill wie V. 18 nach LXX מַגְבִּיל statt des sinnlosen מגבול. — 22: l. mit Hitzig ꝛc. nach V. 20 יַפִּילוּ; das Qal des MT soll wohl ausdrücken: „sie werden (ohne ihr Zuthun und Verdienst) in Erbbesitz hineingeraten." — 48, 1: Statt des verderbten MT („und sie [?] sollen ihm zu teil werden, die Ostecke, das Meer") l. nach Analogie der bei allen übrigen Stämmen gebrauchten Formel מִמְּאַת ק׳ עַד־פְּאַת יָמָּה. — 9: wie 45, 1 (s. dort das Nähere) ist am Schluß עֲשָׂרִים אֶלֶף statt der 10 000 des MT zu lesen. — 10: die störenden beiden רֹחַב, sowie אֹרֶךְ nach וְנֶגְבָּה sind nach dem ursprünglichen Texte der LXX als Glossen zu streichen. — 11: l. (lediglich mit anderer Wortabteilung) nach LXX הַמְקֻדָּשִׁים בְּנֵי צ׳; MT könnte nur übersetzt werden: „den Priestern, dem, der da geweiht ist von den S.". — 13: l. mit Hitzig nach LXX וְלַלְוִיִּם (MT allenfalls: „die Leviten aber [liegen] entlang dem Gebiete der Priester"). Am Schlusse ist wieder, wie V. 9, mit den LXX עֲשָׂרִים אֶלֶף zu lesen; denn es soll die Gesamtlänge und Gesamtbreite des vereinigten Priester- und Levitenlandes angegeben werden. Der MT will das letztere nicht als heiligen Bezirk gelten lassen, verrät aber die ursprüngliche Lesart durch Beibehaltung des כָּל vor אֹרֶךְ. — 14: entsprechend dem יִמָּכְרוּ wird für יָמֹר (allenfalls „soll man vertauschen") יָמֵרוּ zu lesen sein (Abfall des schließenden ו vor ו!), dann aber mit dem Kethib יַעֲבוֹר, während das Kere (konform mit dem Sing. ימר) ausdrückt: „noch soll man in andern Besitz übergehen lassen" ꝛc. — 18: der gänzlich müßige Nachsatz יְהוָה ꝛc. dürfte so entstanden sein, daß der Schreiber von וְהָיְתָה nochmals auf לאמת ꝛc. abirrte; durch Verwandlung von והיתה in והיה wurde alsdann ein selbständiger Satz hergestellt (anders Cornill, der והיה לעיר לאחזה konjiziert). — 21: l. für תרומה mit Smend ꝛc. (entsprechend dem nachfolgenden וְיָמָּה) קָדִימָה, sodann (wie vorher) עַד־גְּבוּל. — 22: Der ganze Vers ist wegen des Schwankens der Überlieferung und wegen des völlig selbstverständlichen Inhalts mit Recht von Cornill für eine Glosse erklärt worden. — 29: l. mit LXX etc. (wie 45, 1. 47, 22) בְּנַחֲלָה statt des offenbar bloß verschriebenen מִנַּ׳. — 31ᵇ: streiche mit Cornill אֲסוּנָה als einen Einschub, der sich erst infolge der irrtümlichen Umstellung von V. 30ᵇ und 31ᵃ nötig machte. —

Der Prophet Hosea.

1, 2: Die ersten Worte des Verses sind gegen die Accente mit dem Folgenden verbunden. — 2, 8: l. mit LXX דַּרְכָּהּ. — 25: l. וּזְרַעְתִּיהוּ, da offenbar die Wiederannahme aller drei Kinder (in derselben Reihenfolge wie Kap. 1) hervorgehoben werden soll, so kann das Objekt zu וזרעתי nur Jesreel sein. Das Suffixum fem. kann nur sehr künstlich auf das weiblich personifizierte Volk bezogen werden. — 3, 1: l. mit LXX אֲהֻבַת; MT: eine von einem andern geliebte. — 5: daß ואת־ד׳ מ׳ erst nachträgliche (judäische) Glosse ist, geht vor allem daraus hervor, daß es zwischen die zweimalige Nennung Jahwes eingeschoben ist. — 4, 4: l. nach Dort* וְעִמְּךָ רִיבִי הַכֹּהֵן. Die gewöhnliche Übersetzung des MT: „und (oder: da) dein Volk ist wie die, welche mit dem Priester hadern", verträgt sich, ganz abgesehen von der Schwierigkeit des Sinnes, nicht mit dem Folgenden, wo deutlich die Priester angeredet werden. Man erwartet daher, daß der Prophet ausdrücklich zu ihnen übergeht. — 7ᵇ: lautete nach jüdischer Tradition (vergl. Geiger, „Urschrift und Übersetzungen der Bibel", S. 309 f.):

* Vgl. Dort, Hosea in „Theol. Tijdschrift" 1890, S. 480 ff.

כְּבוֹדִי בְּקָלוֹן הֲמִירוּ. — 18: הֲבוּ iſt mit LXX als fehlerhafte Dittographie von אהבו zu ſtreichen. Statt מָגִנֶּיהָ l. nach LXX מִגִּנְּתָם. MT nach üblicher Deutung: „Schmach ziehen vor ihre Fürſten (eig. ihre Schilde)“. — 19: ſtatt מִזִּבְחוֹתָם l. nach LXX מִמִּזְבֵּחַ. — 5, 2: dem MT folgt die (eben darum völlig unverſtändliche) Überſetzung Luthers: „Mit Schlachten vertiefen ſie ſich in ihrem Verlaufen.“ Ziemlich allgemein iſt die Annahme, daß ſtatt שַׁחֲטָה zu leſen ſei שַׁחֲתָה; dann wird unter Vergleichung von Hoſ. 9, 9 überſetzt: „Abtrünnig haben ſie tief gefrevelt.“ שַׁחַת bedeutet aber auch Grube; vielleicht wollte der Prophet durch die Worte: „ſie haben eine tiefe Grube gemacht“ (oder, nach der Konjektur Wellhauſens, שַׁחַת הַשִּׁטִּים, „die Fallgrube von Sittim haben ſie tief gemacht“) die Bilder des erſten Verſes (Schlinge, Fangnetz) fortſetzen. — 11: für צו des MT, das nach gewöhnlicher Faſſung „Gebot“ bedeuten ſoll (ſ. zu Jeſ. 28, 10. 13), ſcheinen die alten Überſetzungen entweder (LXX, Targ. Syr.) שָׁוְא oder (Vulg. Hier.) צוֹאָה geleſen zu haben. Beides wäre eine verächtliche Bezeichnung der Götzen. Die vorhergehende Redensart תלך אחרי ſpricht für die LA der LXX. — 6, 5: l. nach LXX Targ. Syr. mit anderer Abteilung der Konſonanten וּמִשְׁפָּטַי אוֹר יֵצֵא (MT „deine Gerichte ſind ein aufgehendes Licht“). — 7, 4: Die Überſetzung folgt der Konjektur Dorts כְּמוֹ תַּנּוּר בֹּעֵר הֵם מִשְׁבּוֹת מֵבָעֵר (MT nach üblicher Deutung: „wie ein Ofen glühend von einem Bäcker, der aufhört zu heizen“ (?). — 5: Dort giebt a. a. O. S. 487 f. zufolge anderer Verbindung der Worte V. 5 und 6 folgendermaßen wieder: [5] Am Tage machen die Fürſten unſeren König krank; lange Zeit glüht er vom Wein, er hält es mit den Spöttern, [6] wenn ſie in ſeiner Nähe ſind ꝛc.“ — 6: die Konſonanten des MT laſen Syr. und Targ. אַפָּהֶם oder אַפָּם = „ihr Zorn, ihre Wut“. Höchſt anſprechend vermutet Robertson Smith (Journ. of Philol. XVI, 72) nach 5 Moſ. 29, 19 יֶעְשַׁן אַפּוֹ „raucht ihr Zorn“. — 14: l. nach LXX יִתְגּוֹדָדוּ (MT: „verſammeln ſie ſich“). — 8, 4: l. nach LXX יִבָּרֵרוּ (MT allenfalls: „damit es [das Silber und Gold] zu Gr. gehe“). — 6: l. הוּא (ohne ך). Übrigens haben die LXX V. 5 und 6 anders abgeteilt. — 10: l. וַיָּחֵלּוּ. Die LA des MT „und ſie fingen an gering (oder: minder) zu werden“ iſt ſinnlos. In der Vorlage der LXX ſcheint der Schluß des Verſes gelautet zu haben: ויחדלו מעט ממשח מלך ושרים, d. i. daß ſie ein wenig (oder: gar bald) davon ablaſſen, Könige und Fürſten zu ſalben. — 11: das zweite לַחֲטֹא iſt zu ſtreichen; die Beifügung erſchien nötig, als man das erſte לחטא irrtümlich zum Vorhergehenden, anſtatt zur zweiten Vershälfte zog. Oder iſt mit Orelli ſtatt des erſten לח vielmehr לְחַטֵּא (zum Behufe des Entſündigens, in Wahrheit aber zum Sündigen) zu leſen? — 12: l. תּוֹרָתִי ſtatt des mit רבו unverträglichen Singulars. Graetz, Geſch. d. j. V. II, 1, 469 f. will דִּבְרֵי תּוֹרָתִי leſen, „die Worte meiner Weiſungen“. — 13: der MT pflegt überſetzt zu werden: „als die Opfer meiner Gaben opfern ſie Fleiſch“. Aber הבהבי in der Bedeutung „meine Gaben“ iſt ſehr fraglich und die LXX laſen offenbar nicht ſo. Als ſichere Beſtandteile des Textes erſcheinen nur die Worte: יִזְבְּחוּ זבח ויאכלו בשר. Darnach iſt oben überſetzt worden. Der Schluß des Verſes iſt nach den LXX beigefügt (vergl. auch 9, 3). — 9, 2: l. nach LXX יְרַעֵם (MT allenfalls: „wird ſie nicht laben“). Am Ende des Verſes l. nach LXX und in Übereinſtimmung mit dem erſten Versgliede בָּם ſtatt בָּהּ. — 4: l. nach Kuenen (Hibbert lectures, p. 312 ff.) יַעַרְכוּ oder יֶעֱרְכוּ (MT: „ihre Opfer werden ihm nicht angenehm ſein“), ſowie לָהֶם für לַחְמָם. — 7: der Schluß des Verſes iſt unverſtändlich. Die erſten Worte „wegen der Größe deiner Verſchuldung“ ließen ſich mit Wellhauſen (Skizzen und Vorarbeiten III, 130) als Gegenrede des Propheten auf den Spott des Volkes verſtehen: „Ja wohl, verrückt über die Größe deiner Verſchuldung“. Doch erwartet man eine ſolche Gegenrede in dieſem Zuſammenhange nicht. Die letzten Worte ſchließen ſich der Form nach ſchwer an das Vorhergehende an; vollends bleibt dann משטמה, das V. 8 Fußeiſen (Ges. thesaurus l. hebr. et chald.) bedeutet, rätſelhaft. Somit iſt notwendig Textverderbnis anzunehmen. — 8: Cheyne ſchlägt vor, צוֹפֶה אפרים מֵעִם־אלהי zu leſen, und überſetzt: der Wächter Ephraims, der von

meinem Gotte beſtellt iſt, der Prophet — Schlingen wie die eines Vogelſtellers ſind u. ſ. w. — 12: l. בְּשׁוּרִי ſtatt בְּסוּרִי des MT, das בְּסוּרִי gleichgeſetzt zu werden pflegt: „wenn ich von ihnen weiche“. — Vers 13ᵃ lautet nach anderer Überſetzung, als der in der Fußnote gegebenen: „Ephraim, wie ich's erblicke bis Tyrus hin, in einer Aue gepflanzt“, d. h. in ſeiner Blüte und Herrlichkeit oder in ſeiner ganzen Ausdehnung. Die Schwierigkeit des Ausdrucks liegt auf der Hand. Die LXX überſetzen abweichend: „die Ephraimiten, wie ich ſchaute, haben ihre Kinder zum Wild (?) gemacht“. Man ſteht dem zweifellos ſtark verderbten Texte ratlos gegenüber. — 10, 1: l. (לוֹ) פֶּרִיוֹ שָׁלוּ nach den LXX, während MT überſetzt wird: „der ſich Frucht anſetzt“. — V. 3 und 4 ſind nach den LXX ſo zu verbinden, daß ſtatt דִּבְּרוּ דְ׳ („ſie treffen Abkommen“), entſprechend dem nachfolgenden כָּרֹת (vergl. zu dieſem Gebrauch des Infin. absol. Geſenius-K. 25 § 113, 4), דַּבֵּר דְ׳ geleſen wird. — 5: l. nach den LXX לְעֶגֶל (MT: „um die Kühe S.'s“) und, gleichfalls nach den LXX, שְׁכֵנָי ſtatt des Sing. שְׁכֵן. — 6: l. בּוֹשֶׁת אֶ׳ = die Schande Ephraims, nämlich das goldene Stierbild (Am. 8, 14; vergl. zu dieſem Gebrauche von בּוֹשֶׁת auch die Note zu Hoſ. 9, 10), wird er (der König von Aſſyrien) ſich holen. Der MT ſoll bedeuten: Schande wird Ephraim erlangen. — 7: מַלְכָּהּ iſt gegen die Accente mit Wünſche zum zweiten Halbvers gezogen. — 10: l. mit den LXX עֲוֹנֹתָם ſtatt des unverſtändlichen MT. — 13: l. mit LXX בִּרְכָבְךָ; MT: „auf deinen Weg, Wandel“. — 15: l. mit LXX בֵּית יִשְׂרָאֵל; der MT denkt natürlich an den Stierdienſt zu Bethel. — 11, 1: l. mit LXX und Targ. לְבָנָיו; MT: „meinen Sohn“. — 2: l. nach LXX כְּקָרְאִי (MT: „man rief“). Statt מִפָּנֵיהֶם (vor ihnen, d. i. vor denen, die ſie riefen) l. nach LXX מִפָּנַי הֵם und verbinde הֵם mit dem Folgenden. V. 3 bringt mit וְאָנֹכִי den Gegenſatz dazu. — 3: nach dem Vorſchlage Dorts l. וָאֶקְחֵם (das קָחָם des MT iſt eine Unform) und den LXX entſprechend זְרוֹעֹתַי (MT: „ſeine Arme“). — 4 f.: In Vers 4ᵇ wechſelt das Pronomen der 3. Sing. und Plur. zur Bezeichnung Ephraims in auffallender Weiſe. Bei den LXX überwiegt der Singular; darnach läßt ſich vielleicht mit folgenden Änderungen auskommen: כְּמֵרִים עֹל עַל לְחָיָו וָאֵט אֵלָיו אוֹכִיל לוֹ (MT: כְּמָרִימֵי „wie ſolche, die aufheben“, und וְאַט „damit ich darböte“ ?). Das לוֹ iſt aus dem לֹא (= nicht) des MT am Anfange von V. 5, wo es unverſtändlich iſt, herübergenommen, freilich nicht ohne Bedenken. — 6: l. mit Dort מִצְּדוֹתֵיהֶם; MT: „wegen ihrer Pläne“. — 9 f.: da die Bedeutung Zornesglut oder Wut für עִיר unſicher iſt, will Steiner dafür לְבָעֵר ſetzen und Dort nach 1 Kön. 14, 10. 16, 3 אחריך ſtatt אחרי V. 10 hinzufügen. — An Stelle von ילכו V. 10 vermutet Dort יֵלֵךְ. Vgl. dazu die in der Anmerkung zu 11, 9 gegebene Überſetzung. — 12, 1: das hier ausgeſprochene Lob Judas dürfte, wie Cornill (Zeitſchr. für die altteſt. Wiſſenſch. 1887, S. 285 ff.) höchſtwahrſcheinlich gemacht hat, urſprünglich ganz anders gelautet haben; Corn. vermutet וְעִם קְדֵשִׁים יִצְמָד „und mit Hurern [vergl. zu dieſem Worte die Überſetzung von 5 Moſ. 23, 18] zuſammengejocht“. In nachexiliſcher Zeit mußte einem geſetzeseifrigen Judäer dieſe Anklage als gegenſtandslos erſcheinen, und ſo erſetzte man ſie durch eine Ausſage, die den Thatſachen der Gegenwart entſprach. — 5: l. nach Syr., Aquila, Symmachus, Theodotion עִמּוֹ; MT: „mit uns“. — 13, 2: l. nach LXX בִּתְמוּנַת. Die Lesart des MT bietet eine unmögliche Form, die man ſehr gezwungen mit כִּתְבוּנָתָם („nach ihrer Einſicht“) gleichzuſetzen pflegt. — 5: l. mit LXX רְעִיתִיךָ; MT: „ich erkannte dich“. — 8: l. nach LXX וַאֹכְלֵם שָׁם כִּבְּירִים. Die Lesart des MT „und ich will ſie dort verzehren wie eine Löwin“ zerſtört den Parallelismus. — 9: l. nach LXX und Syr. שִׁחֲתִיךָ יִ׳ מִי יַעְזְרֶךָ. Der MT wird, obwohl die letzten drei Worte des Verſes in Wahrheit unüberſetzbar ſind, meiſt wiedergegeben: „Ins Verderben ſtürzt dich, Iſrael, daß du gegen mich, deine Hilfe, biſt.“ — 10: l. וְכָל־שָׁרֶיךָ וְיִשְׁפָּטוּךָ (Houtsma); MT: „in allen deinen Städten, und deine Richter ꝛc.“. — 13: die in der Fußnote gegebene andere Überſetzung folgt der Ausſprache [ה]בִּי עֵתָּ. Vergl. Heſ. 23, 43. Pſ. 74, 6. — 15: l. mit LXX אוֹצָרוֹ; MT (אוֹצַר mit dem Folgenden verbunden): das Schatzhaus aller koſtbaren Kleinode. —

14, 9: l. nach LXX וְלִעֹצְבִים; die LA des MT wird gewöhnlich in ähnlichem Sinne gefaßt: „was habe ich noch mit den Götzen zu schaffen"?

Der Prophet Joel.

2, 8: „unaufhaltsam" ist übersetzt in der Annahme, daß als Objekt zu לֹא יִבְצָעוּ zu denken sei דַּרְכָּם oder dergl. („sie brechen ihren Weg nicht ab"). Vielleicht ist jedoch יִבָּצְעוּ zu lesen: „ohne daß sie zerschnitten werden", also „unverwundet". — 23: statt des befremdlichen בראשון drücken LXX Syr. Vulg. aus בָּרִאשׁוֹנָה (oder בָּרִאשׁוֹנָה). — 4, 11: statt des befremdlichen וְיִתָּקָבְצוּ, welches schwerlich mit Hitzig und Ewald als Imper., sondern nur als Perf. consec. („und sie sollen sich versammeln") gefaßt werden könnte, wird einfach וְהִתָּקַבְּצוּ zu lesen sein. — 21: l. nach LXX וְנִקֵּמְתִּי und לֹא־נִקֵּמְתִּי; die LA des MT könnte nur bedeuten: ich werde ihr Blut ungestraft lassen (oder: für unschuldig erklären).

Der Prophet Amos.

1, 11: l., wie der Parallelismus und die Gleichheit des Subjekts im zweiten Halbverse fordert, mit Hitzig וַיִּטֹּר; MT: „weil sein Zorn beständig zerfleischte". — 15: l. nach LXX zu Jer. 49, 3 מַלְכָּם statt מַלְכָּם (ihr König), sodann nach dem hebr. Text von Jer. 48, 7. 49, 3 כֹּהֲנָיו statt הוּא des MT („sowohl er selbst als auch seine hohen Herren"). — 3, 11: l. וְסָבִיב statt וְסָבִיב יְהוָה des MT: „Bedrängnis und zwar rings um das Land". Möglich wäre übrigens auch, daß der MT ausdrücken will „und Umringung des Landes". — 12: G. Hoffmann (Versuche zu Amos ZAW III, 87 ff.) schlägt vor, alles auf הַיֹּשְׁבִים Folgende zu V. 13 zu ziehen und statt בְּרַמֶּשֶׂק auszusprechen בְּבַרְמֶשֶׂק. Er übersetzt: „Ihr, die ihr sitzet in Schomron (Samarien) in Bettecken und in Damaskus in Sopha[ecken], [18] hört (mich) an und legt Zeugnis ab wider das Haus Jakob." Vgl. 3, 9. 5, 1. — 4, 3: da der Prophet offenbar mit Strafe droht, so hat man vorgeschlagen, statt וְהִשְׁלַכְתֶּנָה (wofür übrigens ohne Zweifel וְהִשְׁלַכְתֶּן zu lesen ist) auszusprechen וְהָשְׁלַכְתֶּן: „ihr sollt hingeworfen (fortgeworfen) werden". In dem folgenden Worte wäre dann eine Ortsangabe zu vermuten, und zwar der Name des Landes des bevorstehenden Exils. Aber das Wort selbst spottet jeder Erklärung. — 5, 9: die LXX scheinen statt des ersten שֹׁד: שֶׁבֶר gelesen zu haben und יָבִיא statt יָבוֹא. Das הַמַּבְלִיג legt die Vermutung nahe, daß der Vers ursprünglich (wie V. 8) eine Aussage über das Walten Gottes in der Natur enthielt. — 26: die Übersetzung folgt in der Anordnung der Worte den LXX. Der MT bietet: „und den Kewan, eure Bilder, den Stern eures Gottes, den ihr euch gemacht habt". Übrigens wird mit Prof. Moore in Andover auch כוכב als Glosse zu כיון zu streichen sein. — 6, 2: die Übersetzung folgt der Emendation Geigers („Urschrift und Übersetzungen der Bibel", S. 96 f.), der nach המטובים noch אַתֶּם und am Schlusse מִגְּבוּלָם lieſt. Nur so gewinnt man das (unentbehrliche) Subjekt zu טוֹבִים und eine durchaus natürliche Deutung von הממלכות האלה. Der MT („sind [sie] besser, als diese Königreiche", nämlich — wie man dann notgedrungen erklären muß — als Israel und Juda, „oder ist ihr Gebiet größer, als euer Gebiet"?) beruht auf einer dogmatischen Korrektur, um eine für die Späteren allzuanstößige Herabsetzung Israels zu beseitigen. — 3: G. Hoffmann übersetzt a. a. O., indem er das letzte Glied שֶׁבֶת חָמָס וַתִּגְּשׁוּן lieſt: „Ihr, die ihr täglich bösen Tribut (vergl. Ezech. 16, 33) einfordert und sabbathlich ungerecht Gut erpreßt". — 12: l. mit J. D. Michaelis ꝛc. statt בבקרים (welche Pluralform nur sehr spät zu belegen ist) בַּבָּקָר יָם. Die Fassung des MT „oder pflügt man da (auf den Klippen) mit Stieren" trägt die Hauptsache in den Text ein. — 7, 1: l. mit LXX יֶצֶר (Brut, Larven); MT: „er, d. i. Jahwe, schuf Heuschrecken". Ferner mit LXX יֶלֶק für לְקֹשׁ; MT wieder „Sommersaat". — 4: Nach G. Hoffmann sind die Konsonanten des MT auszusprechen בָּאֵשׁ לָרָב, d. i. „dem (Engel), der

mittelſt des Feuers ſtreitet, dem Feuerengel". Am Schluſſe des Verſes l. mit LXX יהוה חֵלֶק; MT: „den Anteil". — 8, 2: l. mit G. Hoffmann הַקָּיִץ, d. i. die Obſternte des Herbſtes; MT: „das Ende". — 3: l. שָׁרוֹת; MT: „die Lieder" (wobei man meiſt an „Tempellieder" denkt). — 4: die LXX laſen וְלִשַׁבָּת, d. i. „gar am Sabbat". — 8: ſtreiche mit LXX und 9, 5 וְנִגְרְשָׁה des MT (Bedeutung unſicher; nach üblicher Erklärung: „wallt auf"). Statt des Kethib וכשקה l. nach 9, 6 das Kerê: וְנִשְׁקָעָה. Statt כָּאוֹר l. nach 9, 5 und LXX כַּיְאוֹר. — 12: ziehe mit Hitzig ישוטטו zu V. 12ᵃ. — 14: l. mit LXX אֱלֹהֶיךָ; MT: ſo wahr der Weg (die Wallfahrt?) nach B. [oder: der Kultus von B.] lebt. — 9, 11: l., wie das Pluralſuffix an פִּרְצֵיהֶן fordert: אֶת־סֻכּוֹת דָּוִיד הַנֹּפָלוֹת; MT: „die verfallene Hütte Davids".

Der Prophet Obadja.

V. 7: l. vor לַחְמְךָ, welches ohnedies in der Luft ſchwebt, אֻכְלֶיךָ und vergl. Pſ. 41, 10 (wo auch אִישׁ שְׁלוֹמִי vorhergeht). — 13: l. ſtatt der Unform תשלחנה entweder תִּשְׁלַח oder allenfalls (obſchon ſonſt נָא dem אַל zu folgen pflegt) תִּשְׁלַחְנָא.

Der Prophet Jona.

1, 8: die Worte von באשר bis לנו fehlen mit Recht in LXX Vat. (nachdem Jona bereits als der ſchuldige ermittelt iſt, iſt die Wiederholung der Frage aus V. 7 völlig gegenſtandslos); wahrſcheinlich bienten ſie urſprünglich als Randgloſſe zur Erklärung des ungewöhnlichen בשלמי V. 7.

Der Prophet Micha.

1, 5ᵃ: l. nach LXX etc. וּבְחַטַּאת; MT: wegen der Sünden. — 5ᵇ: l. mit LXX Syr. Targ. Hier., wie ſchon der Parallelismus mit dem erſten Halbvers fordert, וּמִי חַטַּאת יהודה ſtatt des nichtsſagenden „und was ſind die Höhen Judas". Übrigens wäre auch Verſchreibung von במ[ו]ת aus בֵּית möglich. — 10ᵃ: von der Lesart בְּעַכּוֹ ſtatt בָּכוֹ iſt vielleicht in dem Ἐναχείμ der LXX eine Spur erhalten. — 10ᵇ: l. nach LXX הִתְפַּלָּשׁוּ; MT lieſt im Kethib הִתְפַּלַּשְׁתִּי = „ich beſtreue mich", im Kerê הִתְפַּלָּשִׁי „beſtreue dich" (femin.). — 12: l. לְשַׁעֲרֵי; MT: das Thor. — 14: Roorda (Commentarius in vaticinium Michee 1869) konjiziert תִּתְּנִי für תִּתְנִי; dann wäre etwa zu überſetzen: „darum ſollſt du als Mitgift ſamt dem Beſitze von Gath dahingegeben werden". — 15 f.: Roorda ſchlägt vor, בְּבוֹד יִשְׂרָאֵל zu V. 16 zu ziehen und es als eine Bezeichnung Jeruſalems zu faſſen. Die Überſetzung würde dann lauten: bis Adullam wird er kommen. 16: du Stolz Israels, ſchere dir u. ſ. w. — 2, 2: l. mit den alten Überſetzungen und vielen Handſchriften אִישׁ (ohne ך). — 4: l. nach LXX חֵלֶק עַמִּי יַמַּד בַּחֶבֶל; MT: das Eigentum meines Volkes vertauſcht er (läßt er den Herren wechſeln?). Übrigens erwartet man nach dem Eingange von V. 4 ein wirkliches kurzes Klagelied, in dem lange und kurze Versglieder abwechſeln. Unter dieſer Vorausſetzung hat Stade, Zeitſchr. für die altteſtam. Wiſſ. VI, 122 f. mit Benutzung der LXX den Text ſo herzuſtellen verſucht:

ביום ההוא ישא עליכם משל ונהה נהי לֵאמֹר
חֵלֶק עַמִּי יַמַּד בַּחֶבֶל וְאֵין מֵשִׁיב
לְשׁוֹבְבִינוּ שָׂדֵינוּ יֻחַלַּק שָׂדוֹד נְשַׁדֵּנוּ

An jenem Tage wird man ꝛc. anſtimmen, indem man ſpricht:
Das Eigentum meines Volkes wird mit der Meßſchnur verteilt, ohne daß einer es hindert,
An die, die uns hinwegführen, wird unſer Feld verteilt. Völlige Verheerung hat uns betroffen.

V. 7: l. nach LXX דְּבָרָיו; MT: „meine Worte". — 12: l. הַלֵּב וְתִדְהֵמָה statt der Unform הַדָּבְרוֹ des MT. — 3, 3: l. mit LXX כְּמוֹאֹר; MT: „gleichwie". — 4, 13: l. nach LXX וַהֲחֲרַמְתִּי; MT: „und ich will weihen". Übrigens könnte auch die LA des MT nach Gesen. § 44, 2, Anm. 4 als 2. Sing. fem. erklärt werden; doch meint der MT selbst ohne Zweifel die 1. Sing. — 5, 4: l. mit LXX בְּאַרְמְנֹתֵינוּ; MT: „in unsere Burgen". — 5ª: l. nach Ps. 55, 2 בְּמִתְחוֹת; MT: „in seinen Pforten". — 5ᵇ: vielleicht ist וְהִצִּילוּ zu lesen. Die Übersetzung folgt der Annahme, daß der messianische König (der Oberfeldherr!) Subjekt ist. — 6: füge nach LXX und Syr. בַּגּוֹיִם (wie V. 7) hinzu. — 13: l. mit Hitzig, wie der Parallelismus fordert und 2 Chr. 24, 18 empfiehlt, עָצֶיךָ; MT: „deine Städte"; aber diese konnten nach V. 10 unmöglich nochmals erwähnt sein. — 6, 9: l. (z. T. nach LXX): וְיִרְאֵי שִׁמְךָ תִּשְׁמַע יְהוֹשִׁיעַ (Roorda). MT nach üblicher Erklärung: „die Stimme Jahwes — der Stadt ruft sie, und Weisheit hat dein Name im Auge". V. 10 muß ursprünglich mit der Fragepartikel begonnen und עוֹד (vielleicht verschrieben aus עִיר?) somit noch zu V. 9 gehört haben. — 11: l. הַזְכֶּה; MT: „kann ich rein sein". — 13: l. nach LXX הַחֲלוֹתִי; MT: „ich habe krank gemacht". — 16: l. unter Benutzung der LXX וַתִּשְׁמֹר (MT allenfalls: „man beobachtet") und im Schlußsatze עַמִּים (MT: „meines Volkes"). — 7, 12: l. וְעָרֵי מָצוֹר; MT: „und die Städte Ägyptens". — 15: l. הַרְאֶנּוּ; MT: ich will ihn sehen lassen". — 19: l. mit LXX חַטָּאתֵינוּ; MT: „ihre Sünden".

Der Prophet Nahum.

1, 8: l. mit Buhl (ZAW 1885, S. 181) nach den LXX, wie der Gegensatz zu V. 7ᵇ fordert: בְּמָקָמָיו; MT nach üblicher Deutung: „er macht ihrer [der Stadt Ninive] Stätte ein Ende". Aber abgesehen davon, daß כלה יעשה nicht wohl mit einem zweiten Accusativ konstruiert sein könnte, geht nichts voran, worauf sich das Suffix in מקומה zurückbeziehen könnte. — 12ª wird für ועבר mit Buhl (a. a. O.) וְעָבְרוּ zu lesen sein, sei es, daß ו vor ו ausgefallen oder das nachfolgende ו zu עבר herüberzuziehen ist. — 2, 14: für רִכְבָּהּ („ihre [der Stadt Nineve] Wagen", wird mindestens רִכְבֵּךְ zu lesen sein; nach dem parallelen כְּסִירַיִךְ erwartet man übrigens vielmehr ein Substantiv, welches noch im Bilde der Löwenhöhle bleibt.

Der Prophet Habakuk.

1, 5—11: Schon Giesebrecht (Beiträge zur Jesajakritik, Gött. 1890, S. 197 f.) machte geltend, daß V. 5—11 den Zusammenhang zwischen V. 4 und 12 unterbreche und ein selbständiges Orakel darstelle, welches die Chaldäer erst ankündige und vor V. 1 gehöre. Ebenso betont Budde (Theol. Studien u. Kritiken 1893, Heft II) das הִנֵּה מִקִּים als einen Hinweis auf das erste Auftreten der Chaldäer und zieht daraus die höchst beachtenswerte Folgerung, daß die Drohung selbst nicht den Chaldäern (diese sind vielmehr die Vollstrecker des Gerichts!), sondern nur den längst schwerverschuldeten Assyriern gelten könne. Der Abschnitt 1, 5—11 gehöre ursprünglich hinter 2, 4, das Ganze in die Zeit zwischen 625 und 607, genauer um 615. — 5: l. mit LXX und Syr. בַּגּוֹיִם; MT: „Sehet unter die Völker". Ferner nach Jes. 29, 9 הִתְמַהְמְהוּ וּתְמָהוּ. Vergl. überhaupt Oort in Theol. Tijdschrift 1891, 357 ff. — 8: der erste Satz des zweiten Halbverses bringt einen fremdartigen Gedanken in die Schilderung und ein überschüssiges Glied in den Vers; schließlich macht ihn auch die auffällige Wiederholung von פרשיו als Glosse verdächtig. — 9 f.: l. mit Budde a. a. O., wie die parallel gehenden reinen Imperfekte fordern, וְיִאסֹף, וְיִצְבֹּר, וְיִלְכְּדָה (wenn nicht ursprünglich Perfecta consecutiva standen); die Imperfecta consecutiva beruhen auf der Annahme, daß Längstgeschehenes berichtet werde. — 12: l. לֹא תָמוּת; MT: „wir werden nicht sterben". Nach jüdischer Überlieferung liegt hier ein sogen. tiqqūn sōferim vor, eine absichtliche Veränderung des

Textes aus religiösen Bedenken. — Im letzten Satze des Verses wird צוּר gewöhnlich mit „Fels“ übersetzt und parallel mit Jahwe als Anrede an Gott gefaßt. Die alten Übersetzungen haben jedoch den Text anders gedeutet. — 17: MT: „Soll er deshalb sein Garn ausschütten und beständig [darauf aus sein], Völker zu morden — ohne Schonung?“ Aber das ה an der Spitze (offenbar Dittographie des vorhergehenden ה) ist mit den alten Übersetzungen zu streichen und für חֶרְמוֹ mit Giesebrecht (a. a. O.) חַרְבּוֹ zu lesen; endlich ist mit dem Syrer das (wiederum auf Dittographie beruhende) ן vor תמיד zu streichen und letzteres zur ersten Vershälfte zu ziehen. — 2, 1: l. mit dem Syrer וְאָשִׁיב; MT: „was ich antworten soll“. — 3: die LXX drücken, wie es scheint, die LA וְיָפַח (oder וּפָרַח) aus; die LA des MT pflegt übersetzt zu werden: „es strebt (keucht) dem Ende zu“; richtiger wäre vielleicht: „es schnaubt (begehrt heftig) nach dem Ende“. — 5: von den Konjekturen, zu denen der verzweifelte Text Anlaß gegeben hat, mag wenigstens diejenige Bredenkamps (Theol. Studien u. Krit. 1889, S. 162) erwähnt sein, der zu Anfang des Verses unter Verweisung auf Jes. 40, 17 וְאַפֵס בְּאַיִן lesen will (= „und dahin wie nichts ist der Räuber“ u. s. w.). — 13: l. mit LXX הֲהָבָה; MT: „[ist's] nicht fürwahr von seiten J.s der Heerscharen?“. — 17: l. mit LXX und Syr., wie der Parallelismus fordert, יְחִיתָךְ. Das יְחִיתַן des MT müßte als abnorme Bildung für יְחִיתֵן gefaßt werden; zu übersetzen wäre: „und das Gemetzel unter den Tieren, das sie [die Tiere] schreckte“. — 18: l. einfach יֹצֵר יָצְרוֹ für יֹצֵר יָצַר („einer der sein Gebilde formte“?); letztere LA beruht offenbar auf Dittographie von יצרו (resp. nochmaligem Ansatz zum richtigen, nachdem יצר bereits geschrieben war), der man dann durch die Punktation יָצַר einen Sinn abzugewinnen suchte. — 3, 6: l. nach LXX וַיְמוֹטֵם oder וַיְמוֹט; MT: „und er maß“. — 13: l. mit LXX לְהוֹשִׁיעַ; MT: „zum Heil“; der folgende Accusativ fordert jedoch einen transitiven Verbalbegriff vor sich. — 14: die Übersetzung folgt der LA בְּמַטִּים und der Annahme, daß hier unter den „Stecken“ oder „Stäben“ Lanzenschäfte (oder Pfeile?) zu verstehen seien. Den MT pflegt man zu deuten: „[einen jeden] mit seinen [eigenen] Spießen“. — 16: die einfachste Verbesserung des offenbar verderbten Textes wäre die Streichung des לְ vor עַם (als auf irriger Wiederholung des vorhergehenden לְעַ beruhend) = „bis anrückt das Volk, das ihn [den Zwingherrn] angreifen soll“. Nach anderen wäre לְצַמִּי (Ausfall von י vor י!) zu lesen = bis anrückt gegen mein Volk, der es angreift. — 19: l. mit LXX בָּמוֹת; MT: „meine Höhen“. Vergl. auch 2 Sam. 22, 34. — Am Schluß wird wie Psalm 4, 1 בִּנְגִינוֹת zu lesen sein. MT: „auf (oder „mit“) meinem Saitenspiel“.

Der Prophet Zephanja.

1, 3: aus der Übersetzung der LXX dürfte wenigstens so viel hervorgehen, daß an Stelle von המכשלות ursprünglich ein Verb (in der Form des Perf. consec.) gestanden hat. — 4: l., im Einklange mit dem sogleich folgenden und nach den LXX (nur daß diese, vielleicht in Anlehnung an Hes. 2, 19, שִׁמּוּת הבעל ausdrücken), שֵׁם für שְׁאָר („den Rest“ des Baal-[kultus]). — 5: das syntaktisch unmögliche והנשבעים ist als irrtümliche Vorausnahme des nachfolgenden והנ'ד zu streichen. Für בְּמַלְכָּם l. mit Syr. Vulg. בְּמָלְכָּם und vergl. 2 Sam. 12, 30. Jer. 49, 1. 3. — 2, 1: die Übersetzung folgt der Annahme, daß die beiden Imperative nicht auf einen Stamm שׂשׂ, sondern קוּשׂ (arab. qawisa) zurückgehn; so würde sich am einfachsten die (andernfalls sehr auffällige) Plene-Schreibung וקושו (d. i. וְקוּשׂוּ oder וְקוֹשׂוּ) erklären. Beachtung verdient übrigens auch die Konjektur Buddes (Theol. Studien u. Kritiken 1893, II, S. 396) וְהִתְבּוֹשְׁשׁוּ. — 2: l. mit LXX בְּטֶרֶם לֹא תְדִיוּ כְּמֹץ עֹבֵר; MT, dessen Entstehung aus dem Ursprünglichen sich paläographisch begreifen läßt, wäre zu übersetzen: „bevor eine Satzung geboren wird wie Spreu, die vorüberfuhr“ (!). יוֹם am Schlusse des Halbverses ist mit LXX zu streichen. Der Schluß des Verses vom zweiten בטרם an ist,

obſchon bereits von den LXX ausgedrückt, eine offenbare Parallele zu dem unmittelbar vorhergehenden. — 6: ſtreiche mit den LXX das nach dem fem. והיתה unmögliche חֶבֶל הַיָּם, als irrtümlich aus dem Anfang von V. 7 heraufgenommen. Denn V. 7 iſt mit den LXX חֶבֶל הַיָּם zu leſen. — 15: l. nach Jeſ. 23, 7 הֲזֹאת (Ausfall von ה nach ה). — 3, 3: ſtatt der ad hoc erfundenen Bedeutung „aufheben" wird eher an ein Piel (denom. von גֶּרֶם) zu denken ſein. Ob יְגָרְמוּ? („die des Morgens nicht [blos] Knochen benagen"). — 8: l. mit LXX Syr. לְעֵד; MT: „zur Beute". — 10: da der Gedankenzuſammenhang auf Jeſ. 19, 19 ff. weiſt, ſo liegt es nahe, parallel mit den beiden letzten Worten יַקְרִיבוּ זִבְחִי zu leſen. — 19: בשתם iſt, wenn nicht überhaupt Gloſſe, höchſtens Überbleibſel eines jetzt ausgefallenen Textbeſtandteils. — 20: ſtatt des ſyntaktiſch unmöglichen בָּעֵת iſt wenigſtens בְּעֵת zu leſen. Der ſo gewonnene Text iſt allerdings ſchwerlich der urſprüngliche.

Der Prophet Haggai.

1, 2: l. (z. T. nach LXX) לֹא עַתָּה[ז]ָא; MT: nicht iſt die Zeit des Kommens (?). — 2, 5: der Anfang des Verſes bis ממצרים fehlt bei den LXX und wird dadurch, wie ſchon durch den Mangel eines ſyntaktiſchen Anſchluſſes an V. 4, als Gloſſe erwieſen. — 7: l. mit LXX חֶמְדַּת und vergl. zum Sinn Jeſ. 60, 5 ff.; die LA des MT kann dasſelbe bedeuten, nur wäre der Singular nach dem Plural des Prädikats befremdlich. Die meſſianiſche Deutung (bei Luther u. a.) beruht auf der anderen Bedeutung von חֶמְדָּה „Begehren, Verlangen". — 16: l. mit LXX מִי הָיוּתָם בֹּא; MT nach der üblichen, aber ſprachlich unhaltbaren Erklärung: „ſeit ſie [nämlich die Tage] waren". Für בָּא (allenfalls auch „man kommt") l. beide Male בֹּא und vergl. zu dieſen Infinn. abs. oben 1, 9. — 17: l. mit LXX שְׁבֶכֶם für אתכם. Die LA des MT könnte zwar allenfalls bedeuten: „aber ihr wart nicht zu mir [gewendet]", iſt aber ſprachlich ſehr bedenklich. — 18: שִׂימוּ לבבכם iſt gegen die Accente zum folgenden gezogen. — 19: l. mit LXX עֵד für עַד und נָשָׂא für נָשָׂא; der MT könnte höchſtens bedeuten: „und ſogar der Weinſtock ꝛc. hat nicht getragen" — eine Ausſage, der im vorliegenden Zuſammenhang kein Sinn abzugewinnen iſt.

Der Prophet Sacharja.

2, 15: l. mit LXX לִי für לוֹ und וְשָׁכַנְתִּי für ושכנתי („und ich werde wohnen"). Letzteres drang wohl erſt ein, nachdem לוֹ zu לִי geworden war; לִי erklärt ſich daraus, daß dieſe Verheißung faſt ſtets (elfmal) im Munde Jahwes erſcheint. — 3, 5: l., wie der Zuſammenhang durchaus fordert, וַיֹּאמֶר; die LA des MT („da ſprach ich") könnte nur den Propheten zum Subjekte haben. — Ferner mit LXX שִׂימוּ; MT allenfalls: „man ſoll ihm" ꝛc., doch iſt dieſe Umſchreibung nach dem הסירו V. 4 ſehr unwahrſcheinlich. — 4, 2: l. mit LXX גְּבָעָה; MT: „und ihr (der zugehörige) Ölbehälter", doch iſt die Form grammatiſch ſehr zweifelhaft und das Suffix überflüſſig. Weiter iſt das erſte שִׁבְעָה zu ſtreichen und das zweite gegen die Accente zum vorhergehenden zu ziehen (vergl. zur Konſtruktion z. B. 2 Moſ. 27, 14); der MT verbindet שבעה ושבעה, was nur bedeuten könnte: „ſieben und ſieben Gießrohre". Endlich iſt auch אשר על ראשה als irrige Wiederholung aus dem vorhergehenden zu ſtreichen; nur der Ölbehälter, nicht die Lampen befinden ſich oben auf dem Leuchter. — 10: die Überſetzung von V. 10 folgt der Annahme, daß der Athnach bei זרבבל ſtehen ſollte; MT: „in der Hand Serubabels [ſind] dieſe ſieben; die Augen Jahwes — die ſchweifen umher auf der ganzen Erde". — 5, 5: die Worte von האיפה bis זאת geben ſich ſchon durch die ſtörende Wiederholung des ויאמר זאת als Gloſſe zu erkennen, beigefügt von einem, der die Frage des Propheten vor allem durch den Hinweis auf den erſcheinenden Gegenſtand beantwortet wiſſen will. Statt עֵינָם des MT (d. i. nach 4 Moſ. 11, 7 allenfalls „ihr Ausſehen") l. mit LXX

עֹנָם. — 11: ſtatt der Unform וַהֲנִיחָה („und es [das Epha] wird niedergeſetzt werden") l. mit LXX וְהֹנִיחָהּ. — 6, 7: l. nach V. 2 דָּאֳדַמִּים; die LA des MT drang offenbar aus V. 3 ein, wo ſie aber zur Erklärung der (bereits in V. 6 erwähnten) „geſcheckten" Roſſe dient. — 11 f.: da „Kronen" angefertigt werden ſollen und nach der ausdrücklichen Verkündigung in Kap. 4 vor allem Serubabel als Träger oder doch Sinnbild der Zukunftshoffnungen zu betrachten iſt, ſo müſſen mit Hitzig vor יהושע die Worte זְרֻבָּבֶל וּבְרֹאשׁ ergänzt werden. Ihre Weglaſſung beruht ſchwerlich auf Abſicht, ſondern auf dem Abirren des Schreibers vom erſten בראש auf das zweite, zog aber natürlich V. 12 die Verwandlung des urſprünglichen אֲלֵיהֶם in אֵלָיו nach ſich. Die urſprüngliche Lesart ergiebt ſich indes deutlich aus dem Schluſſe von V. 13. — 13: l. mit LXX עַל־יְמִינוֹ; MT: „auf ſeinem Throne". — 7, 1: die Worte von וַיְהִי bis זְכַרְיָה ſind mit der Fortſetzung in V. 2 unverträglich und geben ſich ſchon durch ihre Stellung inmitten der Zeitbeſtimmung, ſowie durch אֶל־זְכַרְיָה (vergl. darüber unten zu V. 8 f.) als Gloſſe zu erkennen. — 2: die Überſetzung faßt אֵל als Beſtandteil des folgenden Namens; der MT meint wohl: da ſandte[n die Leute von] Bethel den S. ꝛc. — 7: l. mit LXX אֵל (אֱלֹהִים); der MT wäre höchſtens durch die Annahme eines Ausfalls von שְׁמַעְתֶּם vor אֶת zu erklären. — V. 8 u. 9ᵃ zerſtören den offenbaren Zuſammenhang zwiſchen V. 7 u. 9ᵇ und geben ſich ſchon durch אֶל־זְכַרְיָה (ſtatt אֵלַי, wie 4, 8. 6, 9. 7, 4 und überall ſonſt, außer in der Gloſſe 7, 1) als ſpäterer Einſchub zu erkennen. — 8, 10: l., wie der Zuſammenhang fordert, וָאֲשַׁלֵּחַ; MT könnte nur bedeuten: „und ich hetze" oder „ich will hetzen". — 12: l. mit Kloſtermann זֶרַע שָׁלוֹם; MT: „denn die Ausſaat des Friedens". — 9, 8: l. mit Kuenen מָצָבָה (ſchon Ewald: מָצָבָה „als Wall"); MT: „gegen einen Heereszug". — 10: l. entſprechend dem nachfolgenden וְדָבֵר mit LXX וְהַכְרִית; MT: „und ich werde ausrotten". — 11: der an dieſer Stelle gegenſtandsloſe Zuſatz אין מים בו (als ob es ſich um eine wirkliche Ziſterne ſtatt um ein unterirdiſches Gefängnis handelte) wird als Gloſſe (nach 1 Moſ. 37, 24 oder Jer. 38, 6) zu ſtreichen ſein. — 13: l. mit LXX בָּנַי; MT: „gegen deine Söhne, o Javan". — 15: als urſprünglicher Text iſt etwa zu vermuten: וְיִלְּלוּם וְכָבְשׁוּם בְּאַבְנֵי קָ „und ſie werden ſie überwältigen und unter die Füße treten, wie Schleuderſteine". Statt des ſyntaktiſch unmöglichen הָמוּ „ſie haben gelärmt" l. mit LXX Alex. דָּמָם. — 10, 1: l. mit LXX בָּעֵת ſtatt בְּעֵת, ſodann וְיוֹרֶה für יהוה und verbinde חזיזים gegen die Accente mit dem folgenden; MT: „zur Zeit des Spätregens ſchafft Jahwe Wetterſtrahlen" u. ſ. w. — 6: l., wie V. 10, וַהֲשִׁיבוֹתִים und vergl. dazu Geſen. § 72, Anm. 6. — 9: l. mit LXX וְחָיוּ; MT: „und werden leben (oder „am Leben bleiben") mit ihren Kindern". — 11: l. mit Kloſtermann צוּרָה; MT allenfalls: „und er durchſchreitet das Meer in Drangſal". Das im Verſe überſchüſſige zweite Glied iſt ohne Zweifel eine Gloſſe. Die Erwähnung von Tyrus veranlaßte einen Leſer, aus 9, 4 die auf Tyrus bezüglichen Worte והכה בים חילם beizuſchreiben; חילם aber wurde nachmals in גלים „Wogen" verderbt. — 12: l. mit LXX יִתְהַלָּלוּ; MT: „und in ſeinem Namen werden ſie wandeln". — 11, 2: die Worte אֲשֶׁר אֵי שָׁם bringen wiederum ein überſchüſſiges Glied zu dem Verſe; außerdem ſpricht auch אֲשֶׁר für eine nachträgliche Gloſſe. — 6: l., wie der Zuſammenhang fordert, רֵעֵהוּ; MT: „ſeines Nächſten". — 7: ſtatt לכן ע' הצ' drücken die LXX aus לָכֵן; daher vermutet Kloſtermann als urſprüngliche LA לִכְנַעֲנֵי הצ' (für die Schafhändler); ebenſo V. 11 כְּנַעֲנֵי. — 13: l. beidemal mit Syr. הָאוֹצָר (wenn nicht הַיּוֹצֵר als nur orthographiſch von האוצר verſchiedene Form); MT: „zum Töpfer", ein Mißverſtändnis des Kethib, das man vergeblich als ſprichwörtliche Redensart zu rechtfertigen verſucht hat. — 17: l., wie die eigene Erklärung des Textes (יבוש תיבש) fordert, חֶרֶב (MT: „Schwert"). — 12, 2: ſtreiche mit dem Targ. das ſinnloſe עַל־ vor יְהוּדָה. — 5: l. nach dem Targ. לִי יֹשְׁבֵי; der MT (entſtanden durch Dittographie des י) könnte nur bedeuten: „Stärke iſt mir, o ihr Bewohner Jeruſalems, ꝛc.". — 6: בירושלם (zu Jeruſalem) iſt entweder als müßige Erklärung zu תחתיה zu ſtreichen, oder Verſchreibung aus בְּשָׁלוֹם anzunehmen (ſo in der Überſetzung). —

10: die LA אֵלַי אֵת, obschon bereits von den LXX bezeugt, scheint doch durch das nachfolgende עליו, welches hier einen unerträglichen Wechsel der Person herbeiführen würde, ausgeschlossen. Der Kontext fordert אליו oder אֶל־אשר (אֱלֵי?) mit Streichung des את, und es bleibt immer fraglich, ob dem Citate Joh. 19, 37 nicht doch eine dem entsprechende Variante der LXX zu Grunde liegt. — 13, 9: l. mit LXX וְאָמַרְתִּי; MT allenfalls: „ich will [es] ausgesprochen haben". — 14, 5: l. mit LXX und den übrigen alten Übersetzungen עִמּוֹ statt des störenden עִמָּךְ als Anrede an Jahwe, nachdem dieser eben in dritter Person erwähnt ist. — 6: für יְקָרָה, das in Wahrheit nur „kostbares" bedeuten könnte, wäre mindestens mit LXX und Targ. קָרָה zu lesen (also „Kälte und Frost"). Aber auch so erhält man keinen befriedigenden Sinn. — V. 14ª unterbricht auffällig den Zusammenhang und wird als eine aus 12, 2 stammende Glosse zu streichen sein. — 18: streiche mit LXX לֹא und verbinde וַעֲלֵיהֶם gegen die Accente mit תִּהְיֶה.

Der Prophet Maleachi.

2, 3: l. mit LXX הַזְּרֹעַ (MT: „die Aussaat") und וּנְשָׂאתִ[י]כֶם (MT allenfalls: „und man wird euch ꝛc.". — 12: l. mit LXX וּמִמַּגִּישֵׁי; MT: „und einen, der J. der Heerscharen Opfergabe darbringt (sc. möge er ihm ausrotten)". — 15: die zweite in der Fußnote gegebene Übersetzung setzt die LA הַאחָד und zwar in enger Verbindung mit dem folgenden voraus.

Die Psalmen.

4, 4: l. mit Dyserinck *): כי הפלה יהוה חַסְדּוֹ לִי (auch Cheyne **: חֶסֶד לִי) nach Ps. 17, 7. 31, 22. Den MT pflegt man zu übersetzen: „daß J. sich einen Frommen auserkoren". — 7, 8: l. mit Jischaqi etc. שֵׁבָה („laß dich nieder", um Gericht zu halten); MT: „und über ihr kehre zur [Himmels-]Höhe zurück". Da aber noch V. 9 vom Gericht Jahwes redet, so ist dieser Aufforderung zur Rückkehr kein Sinn abzugewinnen. — 10: l. mit LXX etc. בֹּחֵן (ohne וּ); MT allenfalls: „indem ein gerechter Gott Prüfer der Herzen und Nieren ist". — 9, 10: in den MT scheinen zwei verschiedene LA zusammengeflossen: לְעִתּוֹת הַצָּרָה (dieser LA folgt die Übersetzung) und בַּצָּרָה (ohne לעתות). — 15: l. mit LXX etc., wie das Pluralsuffix fordert, תְּהִלֹּתֶיךָ. — 17: l. mit LXX etc. das Perf. Niph. נוֹקֵשׁ; MT: „indem er (Jahwe) den Gottlosen in das Werk s. H. verstrickt". In diesem Falle wäre jedoch das Partizip unmittelbar nach עשה zu erwarten. — 10, 1: vergl. die Bemerkung zu 9, 10. — 8: MT meint mit חֵלְכָה offenbar s. v. a. חֵילְךָ „dein Heer"; der in V. 10 überlieferte Plural חלכאים (nach dem MT zwei Wörter חֵל כָּאִים = Heer Bekümmerter [?]) weist jedoch auf einen Singular חֶלְכֶּה (= חֶלְכַּי). — 12, 8: l. mit LXX תִּשְׁמְרֵנוּ und תִּצְּרֵנוּ (MT: „wirst sie behüten, wirst ihn bewahren"; aber abgesehen von dem befremdlichen Wechsel des Numerus bleibt unklar, auf wen sich die Pronomina beziehen sollen). — 13, 3: l. mit Secker (bei Cheyne, l. l. p. 373) u. a. עַצָּבוֹת; MT: „Ratschläge" oder allenfalls „Pläne", nicht „Sorgen", wie man meist umdeutet. Für יוֹמָם „bei Tage" oder „den Tag über" l. mit de Lagarde u. a. יוֹם יוֹם. — 16, 2: l. mit LXX etc., wie der Zusammenhang fordert, אָמַרְתִּי und vergl. zu dem Kethib Gesen. § 44, 2, Anm. 4; auch der MT denkt schwerlich an die 2. fem., sondern nur an eine abnorme Aussprache der 1. Sing. — 3: die in der Fußnote gegebene zweite Übersetzung würde nur Versetzung des ו von אדירי hinweg vor לקדשים und die Verbindung von המה mit dem Folgenden nötig machen. — 5: Für תּוֹמִיךְ, welches nur

*) In dessen „Critical Scholia" in der Leidener Theologisch Tijdschrift, 1878, p. 279 ff.

**) T. K. Cheyne, the book of Psalms (London 1888); vergl. insbesondere die „Critical Notes", S. 369 ff.

Imperf. Hiph. von ימך ſein könnte, wird wenigſtens das Partic. Qal תּוֹמִיךְ zu leſen ſein; Beachtung verdient indes die zuerſt von Hitzig vorgeſchlagene Konjektur תָּמִיד („du biſt beſtändig mein Los"). — 6: l. für נַחֲלָה (nach den Accenten: „auch ein Erbe, das mir wohlgefällt"), wie der Zuſammenhang fordert, [נַחֲלָתִ]י und vergl. Geſen. § 80, Anm. 2, b. — 17, 3: verbinde mit LXX Targ. etc. זמתי mit תמצא; MT meint wohl: „mein [ſchlimmes] Sinnen überſchreitet nicht meinen Mund". Dies würde jedoch eine Vorausſetzung in ſich ſchließen, die dem Pſalmiſten ſicher fern gelegen hat; ſchon die ſchlimmen Gedanken gelten ihm als verdammlich. — 9: verbinde בנפשׁ gegen die Accente mit dem Folgenden; der MT meint wohl: „vor denen, die mir von [ganzer] Seele feind ſind". — 10: Beachtung verdient die Konjektur Dyserincks: חֶלֶב לִבָּמוֹ; die Textverderbnis wäre dann durch Abſpringen vom erſten ב auf das zweite entſtanden. — 14: ידך יהוה iſt offenbar mit Olshauſen u. a. als Gloſſe zu חרבך (V. 13) zu betrachten, die irrtümlich hinter ממתים eindrang und ſo die Wiederholung dieſes Wortes nötig machte. Die Accente fordern die Verbindung von מחלד mit ממתים, obſchon ſo ein ſeltſames Hebräiſch entſteht. Aber die Verbindung von מחלד mit dem folgenden (ſo Hupfeld: „von den Leuten, deren Teil in [ihrem] Leben von der Welt iſt", führt auch nicht weiter. — 18, 2: l. mit Olshauſen u. a. nach Pſ. 30, 2 אֲרוֹמִמְךָ; MT: „ich will dich lieben", aber das Qal von רחם iſt dem hebr. Sprachgebrauch fremd und das Piel würde bedeuten: „ich will mich deiner erbarmen". — Für וּמְצוּדָתִי („und meine Bergfeſte" l. mit LXX Luc. zu 2 Sam. 22, 2 (ſ. o. S. 19) וּבְצָרָתִי. — 5: l. mit LXX Luc. zu 2 Sam. 22, 5 (ſ. o.) מְשִׁבְרֵי מָוֶת; MT: „Stricke des Todes". — 7: die 2 Sam. 22, 7 fehlenden Worte לְפָנָיו תָּבוֹא ſind offenbar eine Gloſſe zur Beſeitigung des einem ſpäteren Leſer anſtößigen „drang zu ſeinen Ohren". — 8: l. mit LXX Luc. zu 2 Sam. 22, 8 (ſ. o.) וַיִּשַּׁע; MT: „da ſchwankte ꝛc.". — 14: ſtreiche nach 2 Sam. 22, 14 ברד וגחלי אש als irrige Wiederholung aus V. 13. — 15: l. mit LXX Luc. zu 2 Sam. 22, 15 (ſ. o.) בָּרָק; MT: „und Blitze in Menge" (wenn nicht: „und Blitze ſchoß er"). — 16: l. mit 2 Sam. 22, 16 יָם; MT: „die Waſſerbetten". — 30: l. mit Kloſtermann (zu 2 Sam. 22, 30) גְּדֵר (oder גְּדוֹר) für גְּדוּד (Streifſchar). — 34: l. mit Kloſtermann (zu 2 Sam. 22, 34) בָּמוֹת ſtatt „meine Höhen". — 20, 10: verbinde mit den LXX המלך mit הושיעה und l. (gleichfalls mit LXX) וַעֲנֵנוּ; MT: „der König erhöre uns". Aber die Bezeichnung Jahwes durch das bloße המלך wäre höchſt befremdlich und der plötzliche Abſprung von der 2. zur 3. Perſon unerträglich. — 22, 16: l. mit Ewald u. a. חֻכִּי; MT: „meine Kraft". — 17: die LA des MT („nach Weiſe des Löwen meine Hände und Füße") hat man ſich künſtlich ſo zurecht gelegt, daß an einen daliegenden zu denken ſei, der ſich verzweifelt mit Händen und Füßen wehre (als ob dies einem Löwen gegenüber möglich wäre). Da aber LXX Syr. und Vulg. vielmehr כארי (d. i., wie Cheyne vermutet, בְּאַרְיֵה für בָּרוּ) ausdrücken, ſo iſt ſchließlich wahrſcheinlicher, daß die maſorethiſche LA כַּאֲרִי auf Polemik gegen die chriſtliche Verwertung der Stelle beruht, als umgekehrt die LA כארו auf chriſtlicher Fälſchung. Übrigens unterliegt auch letztere LA der Schwierigkeit, daß für כרה nur die Bedeutung „graben" (nicht „durchbohren") zu erweiſen iſt und daß ſomit die eigentliche Meinung des Pſalmiſten dunkel bleibt. — 30: l. mit Pinsker, Bäthgen* u. a. אַךְ לוֹ יִשְׁתַּחֲווּ; MT: „es aßen und warfen ſich nieder" u. ſ. w. Aber wenn man auch אכלו zur Not als Perf. propheticum faſſen könnte, ſo keinesfalls וישתחו als Futurum. Nachdem אך לו irrig zu אכלו verbunden war, fügte man dem ישתחוו das Waw consec. bei. — Den Text von 30ᵇ und 31ᵃ rekonſtruiert Bäthgen nach LXX וְנַפְשִׁי לֹא חָיְתָה זַרְעִי יְ (לא, wie öfter anderwärts, nur orthographiſch verſchieden von לו); dagegen Cheyne u. a. mit dem Targum וְזַרְעוֹ (und wer ſeine Seele nicht am Leben erhielt, deſſen Same u. ſ. w.). — Für יָבֹאוּ: לַדּוֹר („dem Geſchlecht [?]; ſie werden kommen und verkündigen ꝛc.) l. mit LXX

*) Die Pſalmen (in Nowacks „Handkomm. zum A. T.). Gött. 1892.

לָדוֹר בָּא (parallel mit לעם נולד). Nur ſo erhält לדור die unentbehrliche Näherbeſtimmung; יבאו beruht offenbar nur auf Dittographie des nachfolgenden Waw. — 23, 6: ſtatt der Unform וְשַׁבְתִּי, für welche wenigſtens וְשִׁבְתִּי („und mein Wohnen" oder „Bleiben" [wird ſein]) zu erwarten wäre, l. וְיָשַׁבְתִּי. Denn nach Imperf. iſt in erſter Linie Perf. consec. zu erwarten, und die auffällige Punktation וְשַׁבְתִּי hat wahrſcheinlich nur den Zweck, auf das Perf. als die richtige LA zu verweiſen. — 24, 6: l. mit LXX und Syr., wie Sinn und Parallelismus fordern: אֱלֹהֵי יַעֲקֹב; der MT könnte nur bedeuten: „die ſich um deine [des Volkes] Gunſt bemühen, o Jakob!" — 25, 17: l. mit den meiſten neueren מִמְּצוּקוֹתַי הַרְחִיב. Die falſche Abteilung erklärt man meiſt aus der ungewöhnlichen Schreibung ומ' הרחיב; richtiger dürfte ſein, daß י erſt auf Grund der falſchen Abteilung beigefügt wurde. — 28, 8: l. mit faſt allen Neueren nach LXX und Pſ. 29, 11 לְעַמּוֹ; das „ihnen" des MT müßte ſich gleichfalls auf die Israeliten beziehen, iſt aber im Zuſammenhang unverſtändlich. — 30, 8: l. ſtatt des ſyntaktiſch ſehr befremdlichen עז להררי des MT mit dem Targum עֹז לְהַרְרֵי; der MT ſoll wohl bedeuten: „du haſt hingeſtellt meinen Berg (ל nach aramäiſcher Weiſe als Einführung des Objekts) in Feſtigkeit". Auf der Faſſung des להררי als Objekt beruht wohl auch erſt die LA העמדתה ſtatt des urſprünglichen הֶעֱמַדְתַּנִי. Letztere LA liegt unſerer Überſetzung zu Grunde. — 13: die Überſetzung folgt dem Vorgang der LXX, die כְּבוֹדִי ausdrücken; dem MT iſt kein Sinn abzugewinnen. — 31, 6: l. mit LXX etc. שָׂנֵאתָ; MT: „ich haſſe" ꝛc. — 12: durch Streichung des ו wird לשכני zur Parallele von למידעי; in מאד ſteckt irgend ein Subſtantiv, wahrſcheinlich (Hitzig ꝛc.) מָנוֹד nach Pſ. 44, 15, alſo: „eine Schmach für meine Nachbarn, ein Gegenſtand des Kopfſchüttelns und ein Schrecken für meine Bekannten". — 32, 7: da לך nur Infinitiv von רנן ſein könnte und als Subſtantiv (vollends im Plural!) nirgends zu belegen iſt, ſo beruht רני höchſtwahrſcheinlich nur auf irriger Wiederholung der drei letzten Konſonanten von תצרני (Cheyne). Ob freilich nach Streichung von רני der Reſt überſetzt werden kann: „mit Rettung wirſt du mich umgeben", erſcheint höchſt fraglich. — 8: Wenn איעצה wirklich von יעץ abzuleiten iſt, ſo wäre wenigſtens mit Olshauſen u. a. אִיעָצְךָ zu leſen. Da die LXX ausdrücken: „ich will meine Augen auf dich heften", ſo vermutet Bäthgen (in ſeinem Kommentar z. d. St.) אֶעֱצֶה von עצה, welches auch Spr. 16, 30 nicht „verſchließen", ſondern „feſt richten, ſtarren" bedeute. — 33, 7: l. mit LXX etc. כְּנֹאד (= כְּנֹאד); MT: „wie einen Damm" (oder „Garbenhaufen"); die Punktatoren fanden in dem Verſe wahrſcheinlich eine Anſpielung an 2 Moſ. 15, 8. — 35, 5: l. mit LXX דָּחָם; MT allenfalls: „indem der Engel J.s einen Stoß giebt". Übrigens dürfte mit Hupfeld u. a. דָּחָם V. 5 und רדפם V. 6 zu vertauſchen ſein. — 7: da שחת רשתם des MT ſchwerlich bedeuten könnte „die mit ihrem Netz bedeckte Grube", überdies ein Objekt zu חפרו nicht zu entbehren wäre, ſo iſt mit Houbigant und den meiſten Neueren שַׁחַת zum zweiten Glied zu ziehen, mag man es nun mit Cheyne an die Spitze oder mit Bäthgen an das Ende desſelben ſtellen. — 14: verſetze mit Hupfeld nach Venema קֹדֵר vor התהלכתי; vergl. 38, 7. 42, 10. 43, 2. Hiob 30, 28. Die Verbindung „ich war trauernd (eig. „ſchwarz" oder „ſchmutzig") gebeugt" enthält einen ſtörenden Pleonasmus. — 15: l. mit Olshauſen ꝛc. נֻכִּים; MT nach der üblichen, aber nicht zu begründenden Deutung: „ſchlagend"; ולא ידעתי müßte dann bedeuten: „ohne daß ich's wußte" (oder „merkte"). — 16: da חָרַק irgendwelches verbale Prädikat in 16ᵃ vorausſetzen läßt, ſo verdient am meiſten Beachtung die Konjektur Schwally's (Ztſchr. für die altteſt. Wiſſ. 1891, S. 258): חֵרְפוּנִי לָעַג לַעַג „ſie höhnten mich, machten ein Geſtammel". So nach den LXX, nur daß dieſe בָּחָנוּנִי anſtatt חרפוני geleſen zu haben ſcheinen. — 17: l. mit Olshauſen ꝛc. מִשֹּׁאֵיהֶם; MT nach üblicher Deutung: „von ihren Verwüſtungen". — 36, 2: l. mit LXX etc. לִבּוֹ; MT ſcheint ausdrücken zu wollen: „Eingebung der Sünde wird dem Gottloſen zu teil, [ſagt mir eine Stimme] im Innern meines Herzens", oder „Eing. der S. an den G. [erwäge ich] im J. meines H.". Die gleichfalls angenommene

Faſſung: Eingebung über die Sünde u. ſ. w. verſtößt völlig gegen den Sprachgebrauch, nach welchem die Sünde nur Urheberin (nicht Gegenſtand) der Eingebung ſein kann. — 37, 28: ziehe mit Venema, Hupfeld u. a. לְעוֹלָם gegen die Accente zum vorhergehenden Satz und lies ſodann mit den LXX (u. V. 38) עַוְלִים נִשְׁמְדוּ. So gewinnen wir nicht nur die im jetzigen Text zu vermiſſende Ajin-Strophe, ſondern auch das parallele Glied zum letzten Satze des Verſes. MT: „. . . und verläßt ſeine Frommen nicht; immerdar wurden ſie behütet, und die Nachkommen“ ꝛc. Aber נשמדו iſt wohl erſt in נשמרו verwandelt worden, nachdem עולם (עַוְלָם) nach den gleichen Konſonanten von לעולם ausgefallen war. — 35: l. mit LXX (vergl. auch Jeſ. 14, 8. Pſ. 104, 16) בְּאַרְזֵי לְבָנֹן. Den daraus verſchriebenen MT pflegt man zu deuten: „wie ein grüner einheimiſcher“ (d. h. nicht erſt hinverpflanzter, ſondern an Ort und Stelle gewachſener [Baum]). — 36: l. mit LXX וָאֶעֱבֹר; MT will wahrſcheinlich ausdrücken: „und er verging (fuhr dahin)“. — 39: da die Strophe mit ת beginnen muß, ſo kann das (ohnehin ſtörende) ו erſt nachträglich eingedrungen ſein. — 38, 9: l. mit Hitzig ꝛc. לָבִיא (Ausfall des א vor nachfolgendem א!) ſtatt לבי. Der MT ſcheint ausdrücken zu wollen: „ich ſtöhne vor Toben meines Herzens“. — 20: l. mit Houbigant und faſt allen Neueren, wie der Parallelismus von שָׂטָן fordert, חִנָּם; MT: „aber meine Feinde ſind lebendig (?), ſind zahlreich“. — 39, 2: l. mit Dyserinck etc. אֶשְׁמְרָה; das אשמרה des MT („ich will meinem Munde einen Zaum bewahren“?) iſt offenbar irrige Wiederholung des gleichen Wortes im erſten Halbvers. — 5: l. mit Hupfeld nach Pſ. 89, 48 מַה־חָלֶד אֲנִי; die LA des MT entſtand durch Vertauſchung von ר und ל und könnte nur bedeuten „was (wie viel) ich (noch an Lebenstagen) ermangelnd bin“, oder auch „wenn ich (zu leben) aufhörend bin“ (nicht aber: „wie vergänglich ich bin“). — 6: ſtreiche nach V. 12 das unüberſetzbare בֶּל (irrige Vorausnahme des ſogleich folgenden) vor הֶבֶל. — 14: l. nach Hiob 14, 6 (welche Stelle in Verbindung mit 10, 20 unſerem Dichter vorſchwebt) שְׁעֵה; MT: „überſtreiche“ (deine Augen?). Vergl. dieſelbe Form in ganz anderem Zuſammenhang Jeſ. 6, 10. — 40, 15: ſtreiche nach Pſ. 70, 3 לספוחה als überflüſſige Gloſſe. — 16: ſtreiche nach Pſ. 70, 4 das ſtörende לִי; nicht an ihn, ſondern hinter ihm her ergeht der höhnende Ruf. — 41, 7 f.: da ידבר unmöglich ohne Ergänzung am Ende des Verſes geſtanden haben kann, ſo wird aus 8ª עלי zu V. 7 zu ziehen ſein. Dadurch, daß dieſes עלי hinter יחד geriet (die LXX ziehen daher beide Wörter zum Vorhergehenden), wurde auch V. 8 in Unordnung gebracht. Das zweite עלי verträgt ſich nicht mit לי in demſelben Satz und dürfte daher urſprünglich zu יחלחשו gehört haben.

Zweites Buch.

42, 4: l. nach V. 11 בְּאָמְרָם; MT allenfalls: „da man u. ſ. w.“. — 5: l. mit Aquila und zahlreichen Neueren אֲדַבֵּם. Die LA des MT könnte nur als Hithpael erklärt werden; ein ſolches iſt jedoch durch das Suffix ausgeſchloſſen. — 6: l. mit den LXX wie V. 12 und 43, 5 פְּנֵי יְאלָתָי; der MT müßte erklärt werden: „die Hilfe ſeines Angeſichts“ (d. h. die von ſeinem A. ausgeht). „O mein Gott“ u. ſ. w. — 11: l. mit Olshauſen u. a. nach Spr. 12, 4 כְּרָקָב; MT: „mit (in der Weiſe von) Zermalmung u. ſ. w.“. — 45, 3: l. ſtatt der Unform יפיפית, die offenbar nur durch irrtümliche Dittographie der beiden erſten Konſonanten entſtand, יָפִיתָ. Cheyne u. a. ziehen nach LXX etc. die LA יָפִי יָפִיתָ (oder יפית יפה) vor. — 5: ſtreiche והדרך als irrige Dittographie des unmittelbar vorhergehenden Wortes; die übliche Deutung des MT „und in deiner Hoheit bringe durch“ iſt ſprachlich nicht berechtigt. — Ebenſowenig iſt mit עכוה צדק im MT anzufangen, ſchon wegen der grammatiſchen Unform עַנְוָה (ſoll dieſe auf עַנְוַת als anderweitige LA hinweiſen?). Aber auch wenn man עֲנָוָה lieſt und אֶמֶת als Nominalappoſition dazu faßt, erhielte man höchſtens „gerechte Milde“, nicht aber (nach der üblichen Deutung) „milde Gerechtigkeit“. Entweder iſt mit Cheyne (nach Olshauſen ꝛc.) צֶדֶק וַעֲנָוָה oder beſſer mit Stade blos וַעֲנָוָה zu leſen und צדק als Gloſſe zu ſtreichen. —

6: Beachtung verdient die Konjektur Bäthgens, der für בלב einfach בָּלוּ (vernichtet ſind) leſen will. — 7: אלהים kann, wie die alten Verſionen richtig erkannt haben, nur Vokativ ſein, iſt aber dann im jetzigen Kontext, da V. 8 die Anrede an den König weitergeht, unbegreiflich. Die Deutung „dein Gottesthron“ (mit nochmaliger Ergänzung von כִּסְאֲךָ vor אלהים) iſt nichts als eine Verlegenheitsauskunft. Entweder muß man einen Ausfall mehrerer Wörter annehmen (ſo Bickell, Cheyne: סכאך נכונה יסודתו הקימו אלהים „dein Thron — feſt iſt ſeine Gründung; aufgerichtet hat ihn Gott“) oder man muß אלהים mit Nöldeke (ZAW 1888, S. 156 f.) als die Gloſſe eines Leſers ſtreichen, dem es anſtößig erſchien, daß dem Throne eines irdiſchen Königs ewige Dauer zugeſchrieben werde. — 46, 4: da ſich V. 8 und V. 12 je nach drei Verſen derſelbe Kehrvers findet, ſo iſt mit Beſtimmtheit anzunehmen, daß er nach V. 4 nur irrtümlich weggelaſſen iſt, zumal ohnedies zu V. 4 der Nachſatz zu vermiſſen wäre. — 49, 12: l. mit Olshauſen u. a. קִרְבָּם (andere nach den LXX etc. קִבְרָם „ihr Grab“). Der MT (wörtlich: „ihr Inneres ſind ihre Häuſer für immer“) ſoll wohl ausdrücken: „ihr Wahn iſt, ihre Häuſer [würden] ewig [beſtehen]“ u. ſ. w. — 15: l. mit Grätz שָׂחוּ; MT nach üblicher Deutung „werden ſie verſetzt“ oder, da שׂוּם ſonſt tranſitiv, „verſetzt man [ſie]“. — 20: l., wie אבותיו fordert, יבוא, welche LA wohl auch den LXX vorlag. Die LA des MT wird gewöhnlich als Prädikat zu „ſeine Seele“ gefaßt. Wahrſcheinlich iſt aber die 2. Perſon Sing. gemeint, als irrtümliche Fortſetzung der vorhergehenden Anrede. — 50, 1: die unerträgliche Häufung der Gottesnamen ēl, elohīm, Jahwe erklärt ſich einfach ſo, daß nach dem zu Pſ. 42, 2 Bemerkten יהוה durch אלהים erſetzt werden ſollte, ſich aber neben אלהים im Texte behauptete; vergl. Pſ. 59, 6. 68, 19. 80, 5. 20. 84, 9. 12. Ebenſo iſt wahrſcheinlich überall die Verbindung אֲדֹנָי יהוה oder י׳ אד׳ zu beurteilen. Und zwar behielt man wohl urſprünglich יהוה in allen ſolchen Fällen unvokaliſiert im Texte bei; die ſpätere Beifügung der üblichen Vokale beruht alſo auf einer Verkennung der wahren Meinung der Punktatoren. — 23: l. mit Cheyne (nach Grätz und Geiger) וְתָם־דַּרְכּוֹ (wörtlich: und den unſträflichen in betreff des Wandels). Den MT („den, der Weg geſetzt hat“) pflegt man zu deuten: „den, der [ſeinen] Weg [recht] richtet“, aber dann wäre mindeſtens יַדְרִיךְ zu erwarten. — 52, 9: l. mit Targ. und Syr. בְּהוֹנוֹ (eig. „auf ſein Vermögen“), entſprechend dem parallelen ברב עשרו; MT: „auf ſein (oder ‚in ſeinem‘) Verderben“. Da dies ſinnlos iſt, deutet man meiſt: „er pocht auf ſein Gelüſte“ oder „er fühlt ſich ſtark in ſeinem Gelüſte“ — beides ſinnwidrig. — 11: l. mit Hitzig u. a. וַאֲחַכֶּה; MT: „und ich will harren auf deinen Namen“. Aber 54, 8 zeigt, daß כי טוב nicht als Kauſalſatz, ſondern als Objektſatz zu faſſen iſt, und überdies paßt zum Harren nicht „angeſichts deiner Frommen“. — 54, 5: l. mit dem Targum זֵדִים im Einklang mit Pſ. 86, 14; die Grundſtelle für beide iſt wohl Jeſ. 13, 11. Die (ſchon durch die LXX bezeugte) LA des MT könnte allerdings „Fremde“ im Sinne von „Barbaren“ bedeuten; doch erhielten wir ſo keine recht paſſende Parallele zu עריצים. — 55, 4: l. mit Olshauſen ꝛc. (entſprechend dem parallelen מקול) צַעֲקַת; das עָקָה des MT erklärt man nur mühſam aus einem aramäiſchen Stamm als „Beängſtigung“. — 9: für סערה, das man nur künſtlich als „Ungeſtüm“ deutet (alſo „vor ungeſtümem Winde“), l. mit Hupfeld ꝛc. סַחְפָה. — 56, 7: l. mit Cheyne (nach Ibn Ezra) יָגוּרוּ (inkorrekte Orthographie für יָגֻרוּ) und vergl. Pſ. 94, 21. Dem יגורו des MT pflegt man dieſelbe Bedeutung zuzuſchreiben; anderwärts aber heißt גור „ſich fürchten“. — 8: l. mit Hupfeld u. a. nach Pſ. 58, 3 פַּלֵּס (eig. „wäge dar“). Der MT („ſchaffe ihnen Entrinnen“ oder „es iſt Entrinnen für ſie“) giebt keinen Sinn. — 9: l. mit Hupfeld u. a. שִׂיחָה. MT: „lege meine Thr.“ ꝛc.; aber dazu paßt weder das vorausgehende Perfekt, noch das nachfolgende הֲלֹא. — 11: l. nach V. 5 דְּבָרוֹ; MT: „ein Wort“ oder „etwas“. Der zweite Halbvers bietet offenbar (vergl. die Bemerkung zu Pſ. 42, 2) den urſprünglichen Text; derſelbe wurde irrtümlich auch dann noch beibehalten, als dafür bereits (wie in V. 5) באלהים א׳ ה׳ eingeſetzt war. — 57, 5: nach den Accenten wäre zu verbinden: „unter flammenſprühenden

Löwen". נַפְשִׁי iſt als einfache Umſchreibung der 1. Perſon des Pronomen personale unüberſetzt geblieben; zur Konſtruktion vergl. Geſen.[25] § 144, 4. — 7: l. mit LXX כָּפְפוּ; MT wohl: „man hat gebeugt" (nicht „gebeugt iſt meine Seele"; denn כפף iſt ſonſt tranſitiv und נֶפֶשׁ weiblich). — 58, 2: l. mit Houbigant und den meiſten Neueren אֵלֵם und zwar als Anrede, nicht an Richter oder heidniſche Obere überhaupt, ſondern (wie die אלהים Pſ. 82, 1) an die Schutzengel der heidniſchen Völker. Das Befremdliche dieſer Ausſage (Anerkennung von Göttern außer Jahwe!) hatte nachmals die Ausſprache des MT zur Folge; doch läßt ſich dieſe nur ſehr gezwungen deuten: „in Verſtummung" oder in Verbindung mit צֶדֶק „Gerechtigkeitsverſtummung, verſtummte Gerechtigkeit" (?). — 3: für בַּלֵּב l. mit Olshauſen u. a. nach dem Syrer (der allerdings auch die LA des MT „im Herzen" kennt) בְּלִבְּכֶם; im zweiten Halbvers mit LXX etc. חָמָס יְדֵיכֶם תְּפַלְּסָנָה (MT: „ihr wägt dar die Gewaltthat eurer Hände"). — 59, 4: l. יָגוּדוּ und vergl. die textkritiſche Anmerkung zu Pſ. 56, 7. — 6: אלהים iſt (gegen die Grammatik, die vor צבאות den Status constr. forderte) für יהוה eingeſetzt, letzteres dann aber doch beibehalten; vergl. die textkritiſche Anmerkung zu Pſ. 50, 1. — 10: l. mit LXX etc. wie V. 18: עֻזִּי אֵ' אֲזַמְּרָה; MT nach üblicher, aber ſprachlich unhaltbarer Deutung: „[was] ſeine (?) Macht [betrifft], ich achte auf dich (halte mich zu dir)". — 11: l. mit LXX etc. אֱלֹהֵי חַסְדִּי; MT: „der Gott meiner Gnade" (d. h. ‚der meine Gnade iſt') wird u. ſ. w." — 16: l. mit LXX etc. וַיָּלִינוּ oder (Hiph.) וַיַּלִּינוּ; MT: „ſo übernachten ſie" (?). — 60, 10: l. mit der Parallelſtelle Pſ. 108, 10: עָלַי פ' אֶתְרוֹעָע; MT ſinnwidrig: „über mich, o Philiſtäa, jauchze!" Der Imperativ drang ein, nachdem עלי irrtümlich im Sinne von עָלַי gefaßt war. — 11: l. mit Olshauſen u. a. יַנְחֵנִי (Ausfall von י nach י); MT: „wer hat mich geleitet". — 62, 3: ſtreiche nach V. 7 das ſtörende רַבָּה (nach üblicher Deutung: „ich werde nicht ſehr [oder: viel] wanken". — 9: l. mit Bäthgen u. a. nach LXX עָם כָּל־עֵדָת; MT: „vertraut auf ihn zu jeder Zeit, ihr Leute". — 64, 7: l. ſtatt der Unform תַּמְנוּ (die wahrſcheinlich als 3. Plur. = תַּמּוּ gemeint iſt) תַּמְנוּ. — 65, 2: l. mit Ewald ꝛc. nach LXX Aquila u. a. דֹּמִיָּה (als Partic. fem. Qal von דמה). Den MT pflegt man zu deuten: „dir [gilt] Stille (Ergebung) als Lobgeſang". Dann hat aber der Zuſatz „auf Zion" keinen Sinn. Daher andere wenigſtens: „dir werde Stille, Lobgeſang auf Zion". — 66, 12: l. mit LXX etc. und faſt allen Neueren לְרְוָיָה; MT: „in den Überfluß". — 68, 3: die abnorme Punktation כְּדְהֲנָךְ weiſt höchſtwahrſcheinlich auf die doppelte Möglichkeit hin, entweder כְּדָהֲנָךְ oder כְּנָהֲךְ zu leſen. Auch für תְּנָהֲךְ, welches nur Anrede an Gott ſein könnte („verjagſt du"), als ſolche aber dem Kontexte widerſpricht, wird gleichfalls תְּנָדֵךְ (eig. „ſo wird verweht"), als virtuelles Prädikat zu dem nachfolgenden רָשָׁעִים, zu leſen ſein. — 7: l. mit de Lagarde etc. מֹשִׁיב; MT: „der wohnen läßt", wozu jedoch בַּיָּחִיד nicht paßt. — 10: נחלתך iſt mit Hupfeld u. a. zum erſten Halbvers gezogen. — 18: אַלְפֵי שְׁנָאן (für שְׁנָן) iſt ohne Zweifel eine Gloſſe, die auf den ungewöhnlichen Gebrauch von רִבֹּתַיִם als Multiplikativ (nicht: „zwei Myriaden") hinweiſen will. Den Reſt des Verſes pflegt man zu deuten: „der Herr iſt unter ihnen (als ob dies erſt noch der Erwähnung bedürfte!); der Sinai [iſt jetzt] im Heiligtum". Statt dieſes unter allen Umſtänden höchſt befremdlichen Textes wird mit Pott und zahlreichen Neueren בָּא מִסִּינַי zu leſen ſein. — 19: vergl. zu אלהים als Äquivalent für das nachher doch im Texte beibehaltene יָהּ die textkritiſche Anmerkung zu Pſ. 50, 1. — 21: אֲדֹנָי nachträgliches Äquivalent für יהוה; vergl. die Bemerkung zu V. 19. — 24: l. mit LXX etc. und den meiſten Neueren תְּרַחֵץ und vergl. Pſ. 58, 11. MT könnte nur bedeuten: „damit du zerſchmetterſt". — 29: l. mit ſämtlichen alten Überſetzungen צַוֵּה אֱלֹהִים; MT: „dein Gott hat deine Macht entboten" (als Anrede an Israel). — 31: Höchſt anſprechend iſt die Vermutung Neſtles (Journal of biblical literature X, 2 [1891], S. 151 f.), daß in dem verzweifelten מִתְרַפֵּס, für welches ſich im Vorhergehenden nirgends ein Anhalt findet, מְפַתְרֹס (als drittes zu Ägypten und Äthiopien in V. 32) ſteckt, vergl. Jeſ. 11, 11. Jer. 44, 1. 15 ꝛc. Ebenſo

dürfte Neſtle darin Recht haben, daß V. 31 (wie V. 30 und 32) urſprünglich von der Darbringung von Huldigungsgaben durch fremde Fürſten und Nationen geredet haben muß; mit קָנֶה ſei Würzrohr gemeint, mit den Stieren und Völkerkälbern Opfertiere; in dem unerhörten Plural קְרָבוֹת ſtecke קָרְבָּן, יחפצו erinnere an Pſ. 51, 18. 21. — 32: die Bedeutung „Feiſte" iſt für חשמנים offenbar nur geraten. Das Wort iſt ohne Zweifel verſchrieben, ſei es für חָשִׁים „eilende" (ſo Cheyne u. a.) oder für בַּשְּׁמָנִים „[ſie kommen] mit fetten [Gaben]"; ſo Neſtle an dem zu V. 31 angef. Ort. — 36: l. mit LXX etc. מִמִּקְדָּשָׁיו; der MT („furchtbar biſt du, Gott, von deinem H. aus") würde noch אַתָּה nach נורא erfordern. — 69, 4: l. nach den LXX מְיַחֵל. MT: „harrend"; doch müßte dieſes Partic. über zwei Sätze hinweg auf das Subjekt von יגעתי zurückbezogen werden. — 5: für מצמיתי „meine Verderber" l. mit dem Syrer, wie der Parallelismus fordert, מְעַצְמוֹתַי; für אָז mit de Lagarde אֲנִי (MT: „damals [?] erſtattete ich"). — 11: die Überſetzung folgt der Konjektur Olshauſens: וָאֲעַנֶּה, die allein einen befriedigenden Sinn giebt und durch einen feſtſtehenden Sprachgebrauch Pſ. 35, 13. 3 Moſ. 16, 31 ꝛc. geſtützt iſt. Der MT wäre höchſtens ſo zu erklären, daß בְּצוֹם נַפְשִׁי nach Geſen. § 144, 4 als zweites Subjekt (nach einem Einſchub?) gefaßt würde, alſo: „ich, meine Seele, weinte unter Faſten". — 70, 2: ergänze nach dem Paralleltext Pſ. 40, 14 רְצֵה vor אלהים; dieſer Imperativ iſt für den Sinn wie für den Parallelismus gleich unentbehrlich. Der MT könnte höchſtens gedeutet werden: „Gott, mich zu retten [eile], Jahwe, zu meiner H. eile!" — 71, 2: תַּצִּילֵנִי וּ iſt nach Pſ. 31, 2 als ſtörende Auffüllung des Textes zu ſtreichen. — 3: l. mit LXX, Targ. u. dem Paralleltext 31, 3: לְצוּר מָעוֹז (MT: „ein Wohnſtatt-Felſen", doch iſt מעון offenbar nur Schreibfehler); ebenſo mit LXX und der Parallele 31, 3: לְבֵית מְצוּדוֹת für לבוא תמיד צויתה („daß ich mich immerdar [dahin] begeben kann; du haſt befohlen, mir zu helfen"). Mit Recht erinnert Bäthgen, daß ſich die Entſtehung des Textes von 71, 3 aus dem von 31, 3 unſchwer begreifen läßt, ſobald man beide in scriptio defectiva (und continua) untereinander ſetzt. — 5 und 16: vergl. oben zu Pſ. 50, 1. — 20: l. mit de Lagarde וּמִמַּחֲתוֹת, wie Pſ. 63, 10. Jeſ. 44, 23 u. a. MT: „aus den Fluten der Erde (?)", aber תְּהוֹמוֹת findet ſich ſonſt nirgends als Status constr. — 21: l. mit LXX etc. וְתָשֹׁב für וְתִסֹּב (d. i. nach üblicher Deutung „und dich [herzu]wenden"). — 72, 5: l. mit de Lagarde etc. nach LXX וְיִרָאוּךָ; MT: „mögen ſie dich fürchten". Dieſe Anrede könnte jedoch nur an den König gerichtet ſein, von dem doch vorher und nachher nur in dritter Perſon die Rede iſt. — 9: für צִיִּים wollen Olshauſen ꝛc., dem Parallelismus entſprechend, צָרִים. — 17: ergänze mit den LXX nach בו das für den Parallelismus unentbehrliche Subjekt כָּל־מְשָׁפְחוֹת הָאָרֶץ; der Ausfall entſtand durch Abirren vom erſten zum zweiten בָּךְ. — 18: vergl. die textkritiſche Anmerkung zu Pſ. 50, 1.

Drittes Buch.

73, 4: die Überſetzung folgt der Konjektur Mörls u. a. לָמוֹ תָם; MT könnte nur bedeuten: „denn nicht giebt's Schmerzen gegen ihren Tod hin" oder „anläßlich ihres Todes" (nach üblicher Deutung aber: „bis zu ihrem Tode"). — 7: l. mit den LXX עָוְתָה; MT: „aus dem Fette treten ihre Augen hervor" (in Wahrheit würden die Augen dann eher zurückliegen). — 8: עשק iſt mit LXX etc. zum zweiten Halbvers gezogen. — 15: die Überſetzung des verzweifelten Verſes folgt der LA בָּמוֹ דַּקְּדֵהוּ, die ſchon von Aquila u. a. vorausgeſetzt zu werden ſcheint. Die LXX drücken כֵּן aus, haben aber ſchwerlich etwas anderes vor ſich gehabt, als die LA des MT („wenn ich dächte, ich will verkündigen, wie . . . ſiehe u. ſ. w."). Übrigens könnte דַּקְּדֵהוּ ebenſowohl für als vor דַּקְּדֵהוּ geleſen werden. — 16: l. mit LXX etc. וָאֶחְשְׁבָה; MT: „und ſann ich nach . . ., ſo war es ꝛc." — 28: vergl. oben zu Pſ. 50, 1. — 74, 14: l. mit Cheyne u. a. צִיִּים (ohne לְ); MT: „einem Volke, [nämlich] Wüſtentieren." — 20: l. mit LXX לִבְרִיתֶךָ (Ausfall von כ vor כ). — 75, 2: l. mit Cheyne (nach Dyserinck) וְקָרְאֵי

(Bäthgen: וְקֹרֵי, indem קרא als verbum ל״ה behandelt ſei). MT: „indem nahe iſt dein Name". Dann vermißt man aber „uns", und der Schluß des Verſes ſchwebt in der Luft. — 6: l. mit den LXX („gegen Gott", indem ſie hier wie anderwärts צור durch „Gott" wiedergeben) בַּצּוּר „gegen den Felſen [Israels]". So ſchon Cappellus, neuerdings wieder Bäthgen. Den MT deutet man entweder: „mit frechem Halſe" (aber עָתָק iſt Pſ. 31, 19. 94, 4 Objekt von דִּבֶּר) oder man faßt בצואר nach Hiob 15, 26 in dem prägnanten Sinne „mit ſtolz emporgerecktem Halſe". — 7: l. mit S. Baer (in der Ausgabe von 1880; vergl. die S. 108 von ihm angeführten Zeugen) מִמִּדְבַּר. Der MT wäre zu überſetzen: „aus der Wüſte der Berge". Aber dann fehlt dem Satze das Subjekt, und דָּרִים ſoll offenbar mit ירים in V. 8 korreſpondieren, kann ſomit nur Inf. Hiph. ſein. — 10: l. mit Bäthgen nach LXX אָגִיל; MT: „ich will verkündigen" ohne Objekt. Als ſolches könnte allerdings nach anderweitigen Beiſpielen „es" ergänzt werden, aber dieſes „es" könnte ſich doch ſchwerlich auf den Inhalt von V. 9 beziehen. — 76, 5: l. mit LXX wie V. 8 u. 13 נוֹרָא ſtatt נָאוֹר („leuchtend"), ebenſo mit LXX הַרְרֵי־צַד (vergl. Hab. 3, 6) und ſtreiche mit Hitzig עֶרֶף als erklärende Gloſſe zu dem fälſchlich als „Beute" gedeuteten עַד. Den MT pflegt man höchſt künſtlich zu deuten: „von den Bergen mit [dem von Gott aufgeſpeicherten] Raub". — 77, 9: l. mit Neſtle (Theolog. Studien aus Württemberg 1882, S. 242) אֶמֶת oder אֲמָתוֹ, da אמר nie von Gottes Wort, am wenigſten von ſeinen Verheißungen (ſo die übliche Deutung des MT!) ſtehe. — 11: l. mit Cheyne (nach Bickell) חֲלוּתִי; die übliche Deutung des MT („mein Durchbohrtſein") fußt allein auf dem unſicheren Text von Pſ. 109, 22. — 78, 9: V. 9 unterbricht in unerträglicher Weiſe den Zuſammenhang und iſt mit Hupfeld u. a. als eine von anderwärts hierher verſprengte Gloſſe zu betrachten. Ebenſo iſt mit Hupfeld רוֹמֵי als Interpretament zu נושקי zu ſtreichen, welches die „Bogengerüſteten" zu „Bogenſchützen" macht. — 60: l. mit LXX שָׁכַן; MT (zur Beſeitigung des Anthropomorphismus): „das Zelt, das er unter den Menſchen wohnen ließ". Aber שִׁכֵּן hat immer eine Perſon (oder den „Namen" Jahwes) zum Objekt. — 69: l. mit Hitzig u. a. בְּמָרוֹמִים (oder wohl richtiger בְּמֹר, ſowie בָּאָרֶץ); MT könnte kaum etwas anderes bedeuten, als „nach Weiſe von hochſtehenden (Menſchen)". — 79, 7: l. mit der Grundſtelle Jer. 10, 25 und allen alten Verſionen אֲכָלוּ; MT allenfalls: „man hat J. gefreſſen". — 11: l. mit Bäthgen (nach Syr. und Targ.) הַתַּר; MT: „laß übrig bleiben". — 80, 5 u. 20: vergl. oben zu Pſ. 50, 1. — 81, 17: l. mit Houbigant und den meiſten Neueren, wie der Parallelismus fordert, וַאַאֲכִילֵהוּ; MT: „und er ſpeiſte ihn". — 83, 6: l. mit Olshauſen u. a. nach 1 Chron. 12, 38 לֵב אֶחָד; MT: „im Herzen (?) zuſammen". — 19: gegen die Accente iſt mit LXX etc. לברך zum zweiten Halbvers gezogen. — 84, 9 und 12: vergl. oben zu Pſ. 50, 1. — 85, 5: l. mit LXX וְהָסֵר; MT: „und brich deinen U. gegen uns". — 9: l. mit Bäthgen nach LXX וְאַל יָשֻׁבוּ לְבָם לה׳; MT: „nur mögen ſie nicht zu Thorheit zurückkehren". — 86, 11: l. mit LXX יַחֵד (als bloß rhythmiſche Juſſivform an der Spitze des Satzes; vergl. Geſen.[25] § 109, 2, [b], Anmerkung); MT: „einige (ſammeln) mein H." — 87, 1 f.: V. 1[b] iſt als Objekt zu אָהַב gezogen, שערי ציון gegen die Accente zum zweiten Halbvers von V. 2. Die Verbindung von 1[b] mit dem folgenden iſt allerdings nicht unbedenklich. Aber die Faſſung des MT „ſeine Gründung iſt auf heiligen Bergen", worauf in V. 2 abermals ein eingliedriger Satz folgt, iſt noch bedenklicher. Wahrſcheinlich iſt nach der Überſchrift etwas ausgefallen. — 88, 2: l. mit Grätz u. a., wie der Parallelismus gebieteriſch fordert: יהוה אֱלֹהֵי שׁוּעָתִי יוֹם צ׳ (oder וג׳ ?) צָעָקְתִּי; der Fehler iſt durch Dittographie des Jod von אלהי verſchuldet. Der Wortlaut des MT könnte nur überſetzt werden: „Jahwe, Gott meines Heils, am Tage, da ich in der Nacht vor dir rufe". — 16: l. mit Olshauſen ꝛc. (nach Pſ. 77, 3) אָסוּגָה; MT nach üblicher Deutung: „ich bin ratlos". Aber ein Verbum פוג exiſtiert nicht, und die Überſetzung der LXX und des Hieronymus iſt ohne Zweifel nur geraten. — 89, 20: l. mit Hupfeld u. a. (nach V. 40, wo wiederum die Erwählung und das

Diadem parallel gehen) נֵזֶר; MT: „ich habe Hilfe (?) auf einen H. gelegt". — 34: l. mit Olshauſen u. a. אָסִיר; MT: „meine G. will ich nicht von ihm brechen (?)". — 51: die Überſetzung folgt der Annahme Hupfelds, daß nach כָּל־ das Objekt חֲרֵפַת ausgefallen iſt. Hupfeld will darnach auch רבים beibehalten, obwohl dann עמים nur als matte Appoſition zu רבים (vieler, nämlich Völker) gefaßt werden könnte oder beſſer als erklärende Gloſſe zu רבים zu ſtreichen wäre. Wir ziehen daher vor, חרפת für רבים einzuſetzen. Jedenfalls muß ſich אשר חרפו in V. 52 auf ein gleichbedeutendes Subſtantiv zurückbeziehen, und am nächſten liegt nach Pſ. 79, 12 eben חרפת. Beachtung verdient indes auch die Vermutung Bäthgens, daß כל aus בִּלְמַת verſchrieben ſei.

Viertes Buch.

90, 1: l. mit Olshauſen u. a. für מָעוֹן („Wohnung, Obdach") מָעוֹז. — 2: l. mit LXX etc. und zahlreichen Neueren וַתְּחוֹלֵל; MT: „und [bevor] du kreiſteſt mit Erde und Erdkreis". Die LA der LXX etc. könnte allerdings auf einem Anſtoß an dem allzukühnen Bilde beruhen, hat aber den genaueren Parallelismus für ſich. — 5: בַּבֹּקֶר iſt gegen die Accente zu 5ᵃ gezogen (wie ein Schlaf am Morgen hinter dem Erwachten liegt). — 6: l. mit de Wette וְיָמוֹלַל; MT: „am A. ſchneidet man es ab" (falls nicht die intranſitive Bedeutung „verwelkt es" vorausgeſetzt iſt). — 91, 1 f.: die Überſetzung folgt der Annahme Olshauſens u. a., daß an der Spitze des Pſalms אשרי ausgefallen und V. 2 אֹמַר (in enger Verbindung mit ליהוה) zu leſen iſt. Der MT wäre zu überſetzen: „Sitzend im Schirm des Höchſten weilt er (oder ‚man') im Schatten des Allmächtigen. Ich ſpreche: bei (?) Jahwe iſt meine Z. und meine B.; mein Gott [iſt er], auf den ich vertraue". Abgeſehen von der unerträglichen Tautologie, auf die V. 1 hinauskäme, wäre namentlich das Fehlen von הוּא in 2ᵇ bedenklich und die Verbindung von אמר mit ליהוה unumgänglich. — 9: ergänze mit Olshauſen ꝛc. אַתָּה vor אֲמַרְתָּ. Im MT („denn du, Jahwe, biſt meine Z.; den Höchſten haſt du u. ſ. w.") iſt der Abſprung von der Anrede zur 3. Perſon unerträglich. Für מעונך l. (wie Pſ. 90, 1) mit Olshauſen ꝛc. מְעֹנְךָ; MT: „zu deiner Wohnung (deinem Obdach)". — 92, 10: ſtreiche mit Ley (bei Cheyne) u. a. כי הנה איביך als offenbare Dittographie der drei erſten Worte des Verſes. — 11: בַּלֹּתִי könnte nur Infin. Pi. von בָּלָה ſein. Die übliche Deutung ſetzt בַּלֹּתִי voraus; doch wäre dies eigentlich: „ich habe eingerührt, vermengt". LXX Hier. laſen בְּלֹתִי (1 Moſ. 18, 12: mein Welkwerden). Will die Maſora durch ihre abnorme Betonung auf die Möglichkeit auch dieſer LA (neben בַּלֹּתִי) hinweiſen? Immerhin wäre בְּלֹתִי ein ſeltſames zweites Objekt zu ותרם. — 93, 1: l. mit Bäthgen nach LXX etc. תִּכֵּן (vergl. Pſ. 75, 4) für תִּכּוֹן („iſt feſtgeſtellt, ſteht feſt"). — 95, 10: l. mit LXX Hier. etc. בַּהֹוא הַהוּא; MT allenfalls (Nichtdeterminierung zum Behuf der Emphaſe): „an was für einem Geſchlecht!" — 96, 10: zu der LA תִּכֵּן für תִּכּוֹן vergl. o. zu 93, 1; das überſchüſſige dritte Versglied fehlt in der Parallele 1 Chron. 16, 30 und iſt mit Bäthgen als Zuthat aus Pſ. 9, 9 zu ſtreichen. — 97, 11: l. mit LXX etc. זָרֵחַ für זָרַע („Licht iſt geſäet" oder „ausgeſtreut"). — 102, 4: l. mit LXX etc. Targ. Hier. כָּעָשָׁן; auch der MT ſoll ſchwerlich bedeuten: „ſie ſind in Rauch aufgegangen", ſondern (mit dem ſogen. ב essentiae) „in Geſtalt von" oder „als Rauch". — 8: l. mit Olshauſen, Cheyne etc. וָאֶהְמֶה; MT: „und ich ward wie ꝛc." — 103, 20: das überſchüſſige und auch inhaltlich höchſt ſtörende dritte Versglied iſt mit Cheyne und Bäthgen als Gloſſe zu ſtreichen. — 21: l. צְבָאוֹ ſtatt des Plurals, denn die Sprache kennt nur die Pluralform צְבָאוֹת. Der Plural צְבָאָיו entſtand hier, wie 148, 2 (wo jedoch das Kethib offenbar צְבָאוֹ geſprochen werden ſollte), aus Rückſicht auf den Plural des Imperativs. — 104, 6: l., wie der Zuſammenhang fordert, da ſich das Suffix an בְּסִיתָ nur auf das Feminin אֶרֶץ beziehen kann, בְּסִיתָהּ. — 105, 6: l. mit Bäthgen nach LXX und Syr. und entſprechend dem parallelen בְּחִירָיו: עַבְדָּיו (MT: „Abrahams, ſeines Knechtes"). — 18: l. mit Ols-

hauſen ꝛc. בַּבַּרְזֶל (Ausfall von ב vor ב), da die Faſſung von ברזל als Accus. loci grammatiſch kaum möglich iſt. — 27: l. mit LXX etc. שָׂם und vergl. 2 Moſ. 10, 2, wo gleichfalls Jahwe Subjekt iſt. MT: „ſie (Moſe und Aaron) verrichteten“ ꝛc. — 28: ſtreiche mit LXX etc. לֹא; וַיָּמֵרוּ iſt dann als Perf. frequentativum zu faſſen. Auch nach dem MT wären wohl die Ägypter als Subjekt zu denken; nur wäre es auffällig, wenn bloß in dieſem einem Falle ihre vorübergehende Nachgiebigkeit erwähnt würde. — 40: l. mit LXX etc. וַיֶּאֱלוּ; MT allenfalls: „man forderte“. — **106**, 7: l. mit LXX etc. חַסְדֶּךָ; MT: „deiner Gnadenerweiſe“; für das vor „am Schilfmeer“ ſtörende „am Meer“ l. mit Bäthgen (nach Venema) עֶלְיוֹן und vergl. Pſ. 78, 17. — 27: l. nach der (ſchon in V. 26 benutzten) Grundſtelle Ez. 20, 23 וּלְהָסִיר; MT: „zu fällen unter den Völkern“.

Fünftes Buch.

107, 4: Ergänze mit Olshauſen ꝛc. nach V. 40 לֹא vor דֶּרֶךְ; der MT könnte nur bedeuten: „in einer Einöde hinſichtlich des Wegs“. — 17: l. mit Olshauſen u. a. חוֹלִים entſprechend dem parallelen יִתְעַנֵּו. MT wäre zu überſetzen: „Thoren infolge“ ꝛc.; aber die Thorheit iſt nicht die Folge, ſondern der Grund ihres ſündigen Wandels, und gegen die Faſſung „bethört von ihrem ſ. W.“ ſpricht wiederum der Parallelismus. — 25: l. mit Bäthgen nach LXX Hier. וַיַּעֲמֵד; MT: „und er ließ entſtehen“. — **108**, 11: vergl. die textkritiſche Anm. zu Pſ. 60, 11. — 12: l. mit Pſ. 60, 12 das vor אלהים unentbehrliche אַתָּה nach הֲלֹא. Der MT entſtand durch Abirren von א auf א. — **109**, 2: l. mit Houbigant etc. (entſprechend dem פי מרמה): רָשָׁע; MT: „den Mund eines Gottloſen“. — 5: l. mit Hupfeld u. a. nach Spr. 17, 13 וַיָּשִׁיבוּ; MT: „ſie legten mir Böſes auf“ (oder allenfalls: „ſie maßen mir B. bei“). — 10: l. mit LXX יְגֹרְשׁוּ; der MT will wahrſcheinlich ausdrücken: „und ſie ſollen [Brot] ſuchen fern von ihren Ruinen“. — 17 f.: l. mit LXX etc. (im Einklang mit תְּהִי V. 19) וַיִּתְבְּאֵהוּ, וַיִּתְרַחַק und (V. 18) וַתָּבֹא. MT: „da kam er über ihn“, „da blieb er fern von ihm“, „da drang er ein“ — gegen den Kontext. — 21: vergl. oben zu 50, 1. — 22: l. mit LXX יָחִיל und vergl. Pſ. 55, 5; MT nach üblicher, aber nicht ſicher zu belegender Deutung: „iſt durchbohrt“. — 28: l. mit Bäthgen nach LXX קָמוּ יֵבֹשׁוּ; MT gegen den Kontext: „ſie erhoben ſich und wurden zu Schanden“. Falls קָמוּ urſprünglich wäre, müßte wenigſtens וְיֵבֹשׁ geleſen werden („haben ſie ſich erhoben, ſo mögen ſie dann zu Sch. werden“ — **110**, 3: l. mit Symm. Hier. u. a. בְּהַדְרֵי ק׳ und verbinde dies gegen die Accente mit dem erſten Glied. MT nach üblicher Deutung: „im heiligen Schmuck kommt dir u. ſ. w.“; doch wäre dann mindeſtens בְּהַדְרַת ק׳ zu erwarten. — **111**, 1: daß הַלְלוּ יָהּ an der Spitze von Pſ. 111—114 (denn das הללו יה am Schluß von Pſ. 113 dürfte mit den LXX zum Anfang von Pſ. 114 zu ziehen ſein) und am Schluß von Pſ. 115—117 (von den LXX allerdings auch jedesmal zum Anfange des folgenden Pſalms gezogen) erſt nachträglich als liturgiſche Formel beigefügt iſt, ergiebt ſich aus der alphabetiſchen Anordnung von Pſ. 111 und 112, nach welcher ein א den Anfang machen mußte. — 8: l. mit LXX etc., wie die Zuſammenſtellung mit אמת erfordert, וְיָשָׁר; MT: „und als redlicher“ (?). — **112**, 1. **113**, 1. 9. **115**, 18. **116**, 19. **117**, 2: vergl. oben zu 111, 1. — **118**, 12: l. mit Bäthgen nach den LXX nach דּוֹנַג בָּאֵשׁ בַּקּוֹצִים: כדברים; MT: „ſie umringten mich wie B., wurden (oder ‚werden‘) ausgelöſcht wie Dornenfeuer“. Der MT entſtand, wie Bäthgen richtig erkannt hat, durch Verwiſchung von נג ב und unrichtiger Zuſammenziehung des Übrigbleibenden. — **119**, 22: l. mit Ewald ꝛc. dem Zuſammenhang entſprechend גַּל; MT (in irrtümlichem Anſchluß an V. 18): „decke auf“ ꝛc. — 24: ergänze am Schluſſe des Verſes mit Bäthgen nach LXX noch פְּקוּדֶיךָ oder ein gleichbedeutendes Subſtantiv als Subjekt zu אנשי ע׳; MT: „ja deine Z. ſind mein E., meine Berater“, alſo ein Vers ohne parallelismus membrorum, wie deren allerdings auch ſonſt in dieſem Pſalm anzutreffen ſind. — 108: l. mit LXX etc., wie der Plural des

Prädikats fordert, אִמְרָתְךָ; MT: „deine W.“. — 117: l. mit LXX etc. wie V. 16 und 47 וְאַשְׁתַּעֲשַׁע; MT: „ſo will ich [mit Luſt] hinblicken auf deine S.“ — 119: l. mit Bäthgen nach Aquila, Symmachus und Hier. חִשַּׁבְתָּ; die LXX drücken das gleiche Verbum in 1. Perſon aus. MT: „als Schlacken haſt du zum Schweigen gebracht (beſeitigt) alle G. auf Erden“. — 128: l. mit LXX etc. פִּקּוּדֶיךָ ſtatt des unüberſetzbaren פקודי כל (alle Befehle aller??); Bäthgen vermutet nach Hier. als urſpr. Text לְכָל־פ' (ſo daß alſo ל im MT nur an falſche Stelle geraten wäre) und überſetzt dies mit Ergänzung von אֹרַח zu ישרתי: „darum wandle ich gerades Wegs nach allen deinen Geboten“. — 147: קדמתי בנשף könnte, da die Faſſung „ich bin früh auf“ nicht zu belegen iſt, höchſtens bedeuten: „ich kam in der [Morgen-]Dämmerung zuvor“; eine Ergänzung wäre aber auch bei dieſer Faſſung ſchwer zu entbehren. Entweder iſt נֶשֶׁף (ohne ב) zu leſen oder nach קדמתי ein Akkuſativ (etwa שַׁחַר) zu ergänzen. — 150: l. mit Bäthgen nach LXX etc. רֹדְפֵי זמה; MT: „die der Argliſt nachjagen“. — **120—134**, je V. 1: שיר המעלות ſcheint zu bedeuten: „das Wallfahrtslied“. Da dies nicht Überſchrift zu einem einzelnen Pſalm ſein kann, ſo nimmt man gewöhnlich an, das urſprüngliche שִׁירֵי הַמ' (als Geſamtüberſchrift der Gruppe) ſei bei der Verwendung für die einzelnen Pſalmen in den Singular שִׁיר הַמ' umgeſetzt worden. Mit Recht erinnert indes Cheyne (Bampton lectures, 1891, p. 51), daß auch שיר המ' nach dem Schema בֵּית אָבוֹת „Familien“ (vergl. Geſen. § 124, 2, °) bedeuten könne „die Wallfahrtslieder“. Wie dann alle einzelnen Pſalmen dieſelbe Überſchrift (mag man auch „das Wallfahrtslied“ überſetzen) erhalten konnten, bleibt dabei unerklärt. Das Wahrſcheinlichſte iſt, daß die dem Ganzen geltende Überſchrift ähnlich den Seitenüberſchriften unſerer Geſangbücher am Rande oder oberhalb der Kolumnen wiederholt und ſchließlich jedem einzelnen Pſalm vorgeſetzt wurde. Die Variante שִׁיר לַמ' Pſ. 121, 1 iſt offenbar ein (nicht durchgedrungener, von Aquila und Symmachus aber auch Pſ. 120, 1 gemachter) Verſuch, der Schwierigkeit abzuhelfen. — **123**, 4: l. mit dem Kethib גַּאֲיוֹנִים; das Qere fordert unnötigerweiſe לַגְּאַי יוֹנִים „der Stolzen unter den Bedrückern“. — **126**, 1: שיבת iſt offenbar nur Schreibfehler für שְׁבִית (oder שְׁבוּת), welches überall ſonſt in der gleichen Wendung ſteht. — **130**, 5 f.: ſtreiche mit LXX etc. וְ vor לדברו und verbinde letzteres mit dem vorhergehenden, dagegen הוחלתי mit dem nachfolgenden נַפְשִׁי als zweitem Subjekt (nach Geſen. § 144, 4). Im MT bietet zwar V. 5 keine Schwierigkeit („meine Seele harrt und auf ſein Wort warte ich“); aber der Vers iſt offenbar überfüllt. V. 6ª wird dagegen nur dann verſtändlich, wenn man mit Hupfeld und Cheyne nochmals הוֹחִילִי (deſſen Ausfall nach הוחלתי allerdings leicht erklärlich wäre) einfügt. — **135**, 1 und 21: vergl. die Bemerkung zu 111, 1. — **137**, 3: die übliche Ableitung des nur hier vorkommenden תּוֹלָל von ילל wehklagen (= „der Wehklage bereitet“) iſt höchſt künſtlich und überdies ſprachlich kaum haltbar. Von den zahlreichen Konjekturen iſt Hupfelds שׁוֹלְלֵינוּ „unſere Plünderer“ die einfachſte. Halévys (bei Cheyne) חוֹלְלֵינוּ (für מְחוֹלֵל) „unſere Tänzer“ (als zweites Objekt zu שאלו) ſcheitert daran, daß man vielmehr eine Parallele zu שׁבינו zu erwarten hat. — 5: l. mit Grätz תִּכַּחַשׁ; nur ſo erhält man einen befriedigenden Sinn: die Rechte ſoll ihm einſchrumpfen, wenn ſie, Jeruſalems vergeſſend, ſich zur Entweihung der Zionslieder hergiebt. Dagegen nötigt die von Cheyne vorgezogene LA תְּכַחֵשׁ (eig. „ſie verleugne, verſage“) ſchon zu einer gewagten Ergänzung [ihren Dienſt]. Noch mehr gilt dies von der Faſſung des MT als einer Apoſiopeſe („ſo vergeſſe m. R.“). Die ſcheinbar nächſtliegende Faſſung des MT aber „du (Gott) mögeſt vergeſſen“ oder (in der Ausſprache תִּשָּׁכַח; ſo LXX Luther) „ſo möge m. R. vergeſſen w.“ läßt unerklärt, warum nur die Rechte und nicht die ganze Perſon vergeſſen werden ſoll. — 8: l. mit Böttcher u. a. הַשְּׁדֻדָה oder (da die Plene-Schreibung erſt nachträglich hinzugekommen ſein kann) הַשְּׁדֻדָה. Der MT könnte nicht bedeuten „du verwüſtete“, da die Verwünſchung dann keinen Sinn mehr hätte, ſondern höchſtens „du, die verwüſtet werden ſoll“ (vergl. Geſen.[25] § 116, 2, ᵇ). — **138**, 2: Man erwartet eine Ausſage wie etwa: „du haſt

deinen Namen groß gemacht (verherrlicht) über jegliche Verheißung hinaus" und dieſen Sinn gewänne man durch Verſetzung von שִׁמְךָ vor עַל־כֹּל. Bäthgen will durch Streichung von שמך helfen; aber הִגְדַּלְתָּ kann für ſich nicht bedeuten: „du haſt Großes gethan". Die von Baer aufgenommene Punktation כֹּל־ (ſtatt כָּל־) will offenbar einen Fingerzeig zu einer anderen Deutung geben: „du haſt groß gemacht über alles deinen Namen, dein Wort". Aber ſchon die Beibehaltung des Maqqeph nach כֹּל zeigt, daß wir es dabei mit einem erſt nachträglichen Einfall zu thun haben. — **139, 11**: die Überſetzung folgt der Konjektur Ewalds: יְשׁוּכֵנִי (für יְסֻכֵּנִי). Böttcher u. a. יְעוּטֵנִי („möge mich verhüllen"); der tranſitive Gebrauch von עוּט iſt jedoch nicht zu belegen. MT: „möge mich zermalmen" oder nach anderen „möge mich anſchnauben" — beides gleich unpaſſend. — **16**: die Überſetzung folgt dem Vorſchlage Bäthgens, ימים יצרו zunächſt hinter עיניך zu ſtellen und ſo einen Plural zu gewinnen, auf den ſich כֻּלָּם, welches ohnedies in der Luft ſchwebt, zurückbeziehen kann. Auf einen annehmbaren parallelismus membrorum muß man freilich auch bei dieſer Auskunft verzichten. — **20**: l. mit Hupfeld u. a. יַמְרִיךְ. Der MT denkt an יֹאמְרוּךָ, aber אמר nimmt keinen perſönlichen Accuſativ zu ſich, und Faſſungen wie „die dich nennen" oder „von dir reden" ſind ſprachlich kaum haltbar. In V. 20^{b} iſt נָשְׂאוּ ohne Zweifel ſo viel als נָשְׁאוּ (und zwar wohl einfacher Schreibfehler), aber damit iſt noch nichts gewonnen. Die Deutung Luthers u. a. („und deine Feinde erheben ſich ohne Urſache") nimmt עָרֶיךָ als aramäiſche Form für hebräiſches צָרֶיךָ; aber לַשָּׁוְא hieße vielmehr „freventlich" oder „vergeblich", und die intranſitive Faſſung von נשׂוא iſt gleichfalls bedenklich. Letzterer Grund ſpricht auch gegen Hupfelds עָלֶיךָ („ſich erheben in Frevel [oder ‚vergeblich'] wider dich") für עָרֶיךָ. Am meiſten befriedigt von allen Konjekturen noch Böttchers שְׁמֶךָ für עריך; ſo gewinnt man nach 2 Moſ. 20, 7 den Sinn: „[die] deinen Namen freventlich ausſprechen". — **21**: ובתק iſt offenbarer Schreibfehler für וּבְמִתְקוֹמְמֶיךָ. — **140, 9**: mit יָרוּמוּ am Ende des Verſes iſt nichts anzufangen; denn Faſſungen wie „ſie könnten ſich [ſonſt] überheben" oder (mit angeblichem Fortwirken der Negation) „damit ſie ſich nicht erheben" ſind unberechtigte Notbehelfe. Höchſtwahrſcheinlich gehört ירומו urſprünglich an den Anfang von V. 10, nur daß ſtatt des Qal vielmehr das Hiphil („erheben ſie rings um mich das Haupt" oder noch beſſer mit Cheyne אַל־יָרִימוּ „laß ſie nicht das Haupt erheben") zu leſen ſein wird. Der jetzige Text entſtand vielleicht durch die irrtümliche Einfügung des סלה vor ראש. Für das Verſtändnis von V. 10 wird freilich mit alledem höchſtens die Vermutung gewonnen, daß in demſelben der Gedanke ausgedrückt werden ſollte: „falls ſie rings um mich [drohend] das Haupt erheben, möge das von ihren Lippen angeſtiftete Unheil ihnen ſelbſt zum Verderben gereichen." — **11**: l. mit Hupfeld ꝛc. nach Pſ. 11, 6: יַמְטֵר; MT Kethib: „ſie mögen herabneigen", Qerê: „es mögen ſich herabneigen" oder „herabgeneigt werden". — **12**: gegen die Accente iſt רַע mit Hupfeld u. a. als Subjekt zu יצודנו gezogen; MT: „der Gewaltthätige, der Böſe — er (Jahwe) wird ihn jagen" u. ſ. w. — **141, 8**: vergl. oben zu 50, 1. — **10**: יַחַד iſt gegen die Accente zum erſten Halbvers gezogen. — **143, 9**: der Schluß („zu dir hin habe ich bedeckt"; die angebliche Bedeutung des כָּסָה „heimlich anvertrauen" iſt ad hoc erfunden) iſt im MT ſinnlos; l. mit Bäthgen nach Jeſ. 8, 17 חִכִּיתִי. Die von den meiſten angenommene Konjektur Abulwalids: חָסִיתִי („ſuche ich Zuflucht") läßt die Konſtruktion mit אֶל (ſtatt בְּ) unerklärt. Das von Grätz vermutete קִוִּיתִי („ich harre") iſt graphiſch weiter von כסיתי entfernt, als חִכִּיתִי. — **10**: l. mit Hupfeld u. a. nach Pſ. 27, 11 בְּאֹרַח; MT: „in ebenem Lande". — **144, 2**: da ſich der ganze Vers deutlich an Pſ. 18, 3 anlehnt, ſo liegt es am nächſten, ſtatt des nicht in den Zuſammenhang paſſenden חַסְדִּי nach dem Schluß von Pſ. 18, 2 חִזְקִי zu leſen (ſo ſchon Dyſerinck). Das von Krochmal, Cheyne u. a. vermutete חִסְנִי „meine Stärke" iſt ein rein aramäiſches Wort. Für עַמִּי „mein Volk" l. nach der offenbaren Vorlage 2 S. 22, 48 עַמִּים. — **7**: l. mit LXX etc. יָדֶךָ; MT: „deine Hände". — **145, 5**: l. mit LXX etc. יַדַּבֵּרוּ (alſo in Verbindung mit V. 5^{a}); MT entweder „Hoheit iſt

dein herrlicher Glanz" oder „von der H. deines herrlichen Gl. und der Angelegenheit deiner Wunder will ich sprechen". — 6: l. mit dem Kethib וּגְדֻלּוֹתֶיךָ (oder גְּדֻלּוֹתֶיךָ?) entsprechend den נוראותיך im parallelen Satze; MT in unnötiger Rücksicht auf das Suffix am Ende des Verses „und deine Größe". — 13: nach V. 13 lasen LXX Syr. noch die fehlende Nun-Strophe נֶאֱמָן יהוה בְּכָל־דְּבָרָיו וְחָסִיד בְּכָל־מַעֲשָׂיו. Da nicht der geringste Grund ersichtlich ist, warum in einem sonst durchaus lückenlosen Alphabet Nun gefehlt haben sollte, so ist an eine nachträgliche Erfindung obiges Verses zur Ausfüllung der Lücke (die im griechischen Texte gar nicht zu spüren war!) nicht zu denken. Daß der zweite Halbvers in V. 17ᵇ nochmals wiederkehrt, kann bei dem kompilatorischen Charakter der meisten alphabetischen Psalmen nicht in Betracht kommen. — 146—150: vergl. über הללו יה am Anfang und Schluß der fünf letzten Psalmen die Bemerkung oben zu 111, 1 bis 117, 1; nur 147, 1 bildet die liturgische Formel zugleich einen Bestandteil des Textes. — 147, 1: die Übersetzung folgt der Vermutung Venemas u. a., daß statt des auffälligen Infin. fem. זַמְּרָה (denn an eine 2. Sing. des Imperativs wird schwerlich zu denken sein) זַמְּרוּ zu lesen sei. Statt אלהינו scheinen die LXX לֵאלֹהֵינוּ gelesen zu haben. MT: „denn gut ist's, unserem Gotte zu lobsingen, denn lieblich u. s. w." Der Schluß des Verses ist auffällig abrupt und vielleicht nach Ps. 33, 1 (לַיְשָׁרִים נ׳ ת׳) zu ergänzen. — 20: l. mit LXX וּמִשְׁפָּטָיו בַּל־יֹדִיעֵם; auch וּמִשְׁפָּטִים בַּל יֹדִיעֵם (so Bäthgen) ergäbe eine angemessene Parallele zum ersten Halbverse. MT: „und Rechte — die kennen sie nicht". — 148, 6: l., wie der Zusammenhang durchaus fordert, יַעֲבֹרוּ (waw geriet irrtümlich vor, anstatt hinter resch); MT: „das überschreitet er (Jahwe) nicht" oder „das überschreitet man nicht".

Die Sprüche.

1, 11: l. mit Dyserinck*, wie der Parallelismus fordert, לְתָם; MT: „wir wollen auf Blut lauern." — 15: die störende Wiederholung der Anrede aus V. 10 wird mit den LXX als spätere Zuthat zu streichen sein. — 16: der Vers fehlt in LXX Vat. und ist mit Nowack (die Spr. Salomonis, Lpz. 1883), Dyserinck, Oort** u. a. als Glosse aus Jes. 59, 7 zu betrachten. — 2, 15: l. mit Dyserinck nach 10, 9 מְעַקְּשִׁים; MT: „deren Pfade krumm sind"; aber dazu paßt nicht der zweite Halbvers, in welchem nicht die Pfade, sondern nur die Thoren Subjekt sein können. — 18: l. mit Umbreit u. a. שָׁחָה als mil'ra; MT: „sie sinkt hinab", wozu dann בֵּיתְךָ nur als unerträglich mattes Permutativ gefaßt werden könnte. — 3, 8: l. mit LXX etc. לִשְׁאֵרְךָ; MT: „deinem Nabel". — 12: l. mit LXX etc. וְכִאֵב (oder wohl richtiger וְהִכְאִיב, da das Piel nicht zu belegen ist); MT: „und zwar wie ein Vater den Sohn ꝛc." — 13: l. für das zweite אָדָם nach Stellen, wie Spr. 6, 12. Jes. 2, 9 u. a. das parallele אִישׁ. — 4, 18: das ו vor אֹרַח wird als Dittographie des letzten Konsonanten von V. 17 zu streichen sein. Andere übersetzen: „aber der Pfad u. s. w." und stellen V. 18 hinter V. 19. — 6, 5: l. mit anderer Wortabteilung מִיָּדוֹ כְצִפּוֹר; MT: „aus einer (?) Hand und wie etc.". — 7, 8: l. mit LXX etc. פִּנָּה; MT: „an ihrer Ecke", aber die verkürzten Femininformen mit Suffix sind sämtlich zweifelhaft und so beruht auch פִּנָּהּ für פִּנָּתָהּ wohl nur auf Konformierung mit בֵּיתָהּ. — 22: mit dem MT ist nichts anzufangen. Auch die von Delitzsch vorgeschlagene Vertauschung von עֶכֶס und אֱוִיל („und wie ein Narr zur Züchtigung mit Fußfesseln") giebt keinen recht befriedigenden Sinn. Eine Spur des ursprünglichen Textes könnte sich in einer LA der LXX (כְּאַיָּל an der Spitze des Satzes, woraus vielleicht zunächst כְּאֱוִיל ward) erhalten haben; man erwartet einen Vergleich, wie „gleich einem Hirsch, der ins Netz

* Joh. Dyserinck, kritische Scholiën bij de vertaling van het boek der spreuken, in „Theologisch Tijdschrift" 1883, eine Zusammenstellung der von dem Verf. in seiner Übersetzung der Sprüche (Haarlem 1883) zu Grunde gelegten abweichenden Lesarten.

** Oort, Spreuken 1—9 in Theol. Tijdschrift 1885, pag. 379 ff.

rennt" ꝛc. — 8, 2: l. mit den LXX wie V. 20: בְּתוֹךְ נ; MT: „am Hauſe von Steigen", d. i. nach der üblichen Deutung: „beim Zuſammenſtoß von Steigen (am Kreuzweg)." — 10, 10: die Überſetzung des zweiten Halbverſes folgt dem Text der LXX (ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παῤῥησίας εἰρηνοποιεῖ); MT: „und wer ein Narrenmaul hat, kommt zu Fall", alſo eine Wiederholung von 8^{b}. Aber die Sprüche dieſer ganzen Abteilung treten faſt durchweg in der Form der Antitheſe auf, und eine ſolche bietet der Text der LXX. — 11, 19: l. nach Analogie von Stellen wie Spr. 15, 14. Hoſ. 12, 2. Pſ. 37, 3 רֹעֵה צ׳. Der MT könnte nur bedeuten: „ebenſo iſt Gerechtigkeit zum Leben"; aber eine ſolche Anknüpfung an Vorhergehendes wäre in dieſem Teile der Sprüche unerhört. Die Deutungen des נֵן als Adjektiv („wer redlich von Ger. iſt") oder als Subſtantiv („die Rechtbeſchaffenheit der Ger.") ſind nutzloſe Ausflüchte. — 12, 12: l. mit Dyserinck nach Analogie von Pſ. 74, 15 ꝛc. אֵיתָן; MT: „giebt", was man unberechtigterweiſe durch „Frucht" zu ergänzen pflegt. — 13: l. nach 6, 2 נוֹקֵשׁ (Dyserinck מוֹקֵשׁ); MT: „in der Lippen V. [liegt] ein böſer Fallſtrick" (für wen? Überdies ſetzt der zweite Halbvers vielmehr einen Gedanken voraus, wie den in der Überſetzung ausgedrückten). — 26: l. mit Döderlein u. a. nach Hiob 39, 8 מְרֵעֵהוּ; MT lautet nach der üblichen, aber unbegründeten Deutung: „zurecht leitet ſeinen Freund der Fromme". — 28: l. mit allen alten Verſionen אֶל־מָוֶת; der MT ſoll wohl bedeuten „Nicht-Tod" und entſtand, als נְתִיבָה aus רֶשַׁע oder dergl. verderbt war; zur Not erhielt man nun den Sinn: „und die Richtung ihres Pfades (nach der LA נְתִיבָתָהּ = נְתִיבָתָהּ) iſt Nicht-Tod". — 13, 1: l. mit Dyserinck nach Analogie von 12, 1 ꝛc. אֹהֵב [מוּסָר] für אָב. Der MT könnte nur bedeuten „iſt des Vaters Zucht"; dann bedarf es aber der künſtlichen Umdeutung von Zucht in „Produkt der Zucht" (Delitzſch). — 11: l. mit LXX הוֹן מִבֹּהָל und vergl. Kap. 20, 21 Qerē. MT nach üblicher Deutung: „Vermögen aus Schwindel (durch Schw. erworben)"; aber dieſe Deutung läßt הֶבֶל (Hauch, Nichtigkeit) ſchwerlich zu. — 16: l. analog 16, 4 כֹּל (als Objekt zu יעשה); wahrſcheinlich lautete der Text urſprünglich כל יעשה ערום. MT drückt aus: „jeder Kluge". — 17: l., wie der Zuſammenhang durchaus fordert, יַפִּיל; MT: „fällt in U." — 21: l. mit Ewald nach LXX und dem Parallelismus entſprechend יְשֻׁלַּם; MT: „aber den Frommen vergilt er Gutes". — 14, 1: l. wie 1, 20. 9, 1 חָכְמוֹת; die LA des MT (חַכְמוֹת) wäre nach Richt. 5, 29 zu überſetzen: „die klügſten unter den Frauen". — 14: l. ſtatt des ſchlechthin ſinnloſen מֵעָלָיו mit Cappellus u. a. וּמֵעַלָּלָיו und vergl. Jer. 17, 10, wo gleichfalls דרכין und מעלליו parallel ſtehen. Bertheau vermutete מִפְּעָלָיו, Dyserinck מִמַּעֲנָלָיו. — 32: l. mit LXX etc. בְּחֻמּוֹ. Den MT pflegt man zu deuten: der Gottloſe wird durch das [erſte, beſte] Unglück, das ihn trifft, zu Fall gebracht, der Fromme dagegen findet [ſelbſt] bei ſeinem Tode Zuflucht. — 15, 2: l. mit Dyserinck, dem Parallelismus entſprechend, תַּטִּיף; MT: „macht gut Erkenntnis", d. i. nach der üblichen Deutung: „trägt liebliche Erkenntnis vor". — 16, 22: l. mit LXX שֵׂכֶל לְבָעָלָיו; MT (mit Ausfall von ל nach ל): „die Klugheit ihres Beſitzers" (d. i. „deſſen, der ſie beſitzt"). — 17, 26: l. nach Pſ. 31, 24 עַל־יְהֹוָה; der MT wäre zu überſetzen: „zu ſchlagen Edle um Redlichkeit willen" (sc. iſt nicht gut). Aber abgeſehen davon, daß damit der Parallelismus aufgehoben iſt, weiſt ſchon גַּם auf eine nachfolgende Steigerung hin. — 27: „der Kaltblütige" nach dem Kethib; das ganz unnötige Qere יְקַר ר׳ ſoll wohl ausdrücken „der [Mann] würdevollen Geiſtes". — 19, 1: l. nach der Parallelſtelle 28, 6 וְהוּא עָשִׁיר; der MT („und dabei ein Thor iſt") giebt keinen verſtändlichen Gegenſatz. — 16: l. mit LXX nach Analogie anderer antithetiſcher Sprüche וּבִינָה; das waw iſt irrtümlich hinter ב geraten oder auch nach waw ausgefallen. — 20, 6: die Überſetzung folgt der LA יִקָּרֵא und (nach den LXX) אִישׁ חָסֶד; חסדו des MT beruht auf Dittographie des nachfolg. ו. Der MT will wohl ausdrücken: „gar manchen Menſchen nennt man ſeinen lieben Freund" (ſchwerlich: „gar viele Menſchen rühmen ein jeder ſeine Liebe" oder „viele Menſchen treffen [קרא = קרה] einen, der gegen ſie liebreich iſt"). — 16: l. mit dem

Kethib נָכְרִיּם; MT unnötig (nach 27, 13) „um einer auswärtigen [Dirne] willen". — 21: l. mit dem Qere nach 13, 11 מִבֹּהֶלֶת; das Kethib könnte höchstens „verabscheut" bedeuten. — 30: l. nach 17, 4 מֵרַע, denn תמריק ברע könnte schwerlich bedeuten „üben Säuberung [eig. „Abreibung"] am Bösewicht". Übrigens ist תמדיק als Hiph. von מרק nicht zu belegen. Mit dem MT ist wohl gemeint: „sind Abreibung am B.". — 21, 6: l. mit LXX מוֹקְשֵׁי מ; MT: „den Tod suchende" (?). — 26: da zu התאוה ein Subjekt nicht zu entbehren ist (schon wegen des Gegensatzes von צדיק), so ist das Einfachste, nach V. 25 wiederum עָצֵל einzusetzen. — 27: l. mit LXX תּוֹעֲבַת יהוה. — 22, 11: ergänze mit LXX Targ. Syr. יהוה vor oder nach אהב. MT: „wer den von Herzen Reinen liebt, wessen Lippen Anmut sind, dess ꝛc." Aber abgesehen von dem Befremdlichen der Aussage und dem ungefügen Vers wird so die offenbar beabsichtigte schöne Antithese zerstört: Jahwe gewinnt das reine Herz, den König anmutige Worte. — 17 f: l. statt des ungefügen MT („richte deinen S. auf meine Erkenntnis. 18 Denn lieblich ist's, wenn du sie in deinem J. bewahrst; mögen sie allzumal" ꝛc.) mit Dyserinck nach LXX als Schluß von V. 17 לָרַעַת כִּי נְעִימִים. So erhält auch V. 18 erst einen befriedigenden Sinn. — 23, 26: l. mit dem Kethib תִּרְצֶנָה (mit Acc. wie 16, 7); MT: „u. deine A. mögen meine W. behüten." — 24, 5: l. mit LXX Targ. מֵעָז und מֵאַמִּיץ פֹּחַ; MT: „ein weiser M. ist in Stärke, und ein einsichtiger M. behauptet [seine] Kraft." — 34: l. nach 6, 11 כִּמְהַלֵּךְ und מַחְסֹרְךָ. — 25, 27: von den Verbesserungen des unübersetzbaren כְּבוֹדָם hat Delitzschs Konjektur כְּבֹדִים den meisten Beifall gefunden („aber auf Schwerfallendes forschend einzugehn, ist Ehre"). Aber abgesehen von dem auffälligen Plur. masc. ist diese Antithese zu 27ª gar zu befremdlich. Luthers Fassung „und wer schwere Dinge forschet, dem wird's zu schwer" setzt statt der Antithese einen ansprechenden Vergleich, läßt sich aber sprachlich nicht begründen. — 26, 7: l. mit Delitzsch דְּלִיּוּ; דַּלְיוּ des MT ist eine Unform, die wenigstens in דָּלוּ oder allenfalls דָּלְיוּ („es hängen herab") zu verbessern wäre. — 10: die zuletzt gegebene Fassung (Delitzschs) setzt die LA כ' וּשְׂכַר voraus. — 17: עֹבֵר ist gegen die Accente mit Delitzsch zu כְּעֹבֵר gezogen; MT allenfalls: „wer im Vorübergehen sich ereifert" u. s. w. Übrigens könnte עבר auch falscher Ansatz zu מתעבר und somit einfach zu streichen sein. — 27, 6: Dyserinck schlägt נַעֲרָצוֹת „schrecklich" vor. — 9: die Übersetzung folgt der Konjektur מֵעֲצַת כ'; zu נֶפֶשׁ „Duft" vergl. Jes. 3, 20. — 28, 3: der Vorschlag, רֹאשׁ (oder רֹשׁ) für רָשׁ zu lesen (Hitzig u. a.), bringt auch nur ein müßiges Element in den Text; bedrücken kann eben nur, wer Macht hat. — 6: l. דְּרָכִים. Den MT deutet man: „als wer in Bezug auf die zwei Wege (??) verkehrt handelt"; nach dem Sinn dieser Worte fragt man jedoch vergeblich. — 16: l. mit LXX תְּבוּאוֹת; MT: „Einsichten". — 18: l. דְּרָכִים und vergl. zu dem Dual des MT oben V. 6. Am Schlusse l. mit de Lagarde u. a. בְּשָׁחַת; MT nach üblicher Deutung „auf einmal". — 23: l. אַחַר; MT könnte nur bedeuten: „hinter mir her". Die ad hoc erfundene Deutung „einen rückwärtsgehenden Menschen" hat an Jer. 7, 24 keine Stütze. — 29, 10: l. mit Dyserinck nach Hes. 34, 11 כ' יְבַקְּשׁוּ, da der MT nur bedeuten könnte: „sie trachten ihm nach dem Leben". Allzu künstlich aber ist die Fassung: „und [was] die R. [betrifft], denen trachten sie nach d. L.". — 30, 1: statt des gänzlich verderbten MT („Spruch des Mannes an Ithiel, an Ithiel und Ukal") l. mit Dahler und den meisten Neueren לְאִיתִי אֵל לְאִיתִי וְאֻכָל. — 31, 1: da der MT nur bedeuten könnte: „Lemuels, eines Königs", so wird הַמֶּלֶךְ herzustellen sein. Die Streichung des Artikels erfolgte wohl wegen der (von der Masora nicht anerkannten) Verbindung מֶלֶךְ מַשָּׂא „des Königs von Massa". — 3: l. mit Dyserinck דּוֹרֵיךְ für דרכיך und mit Gesenius ꝛc. לְמֹחוֹת; MT nach üblicher Deutung: „laß deine Handlungen nicht darauf gerichtet sein, Könige zu verderben". Aber abgesehen von der verdächtigen Verbalform (= לַהֲמֹחוֹת) wäre so der sicher beabsichtigte Parallelismus mit dem ersten Halbvers zerstört. — 4: liest man mit dem Kethib אוֹ („und den Fürsten, oder Rauschtrank"), so schleppt der ganze Halbvers unerträglich nach. Das Qere scheint zu deuten: „und

den Fürſten [liege es nicht an, zu fragen]: Wo iſt R.". Einen leidlich befriedigenden Parallelismus bringt nur die LA אֶל für אוֹ.

Das Buch Hiob.

1, 18: l. wie V. 16. 17 עוֹד; MT „während dieſer redete". — **5**, 5: l. mit Aquila, Symmachus, Syr. Vulg. צְמֵאִים; MT „die Schlinge". — **6**, 18: l. mit Ewald u. a. יִלָּפְתוּ אֹרְחוֹת דַּ׳ (eig.: es krümmen [ändern] Karawanen ihren Weg); MT ſoll ohne Zweifel ausdrücken: es krümmen ſich die Pfade ihres (der Bäche) Wegs; der zweite Halbvers, wo die Bäche wieder Subjekt ſein müßten, macht jedoch dieſe Faſſung unmöglich. — 21: die Überſetzung folgt der Konjektur von J. D. Michaelis: כֵּן עַתָּה הֱ׳ לִי (für לִי ſtatt לוֹ ſcheinen LXX u. Syr. zu zeugen). Der MT meint wahrſcheinlich: „denn nun ſeid ihr zu ihm [dem Trugbach] geworden". Die LA לֹא (ſo das Qerê nach der ſogen. oſtländiſchen oder babyloniſchen Überlieferung, ſ. v. a.: „und nun ſeid ihr ein Nichts geworden") iſt ſprachlich noch eher haltbar, als die LA לוֹ. — **8**, 21: l. mit den meiſten Neueren עַד; der MT „bis er deinen M. u. ſ. w." iſt als Fortſetzung von V. 20 unmöglich. — **10**, 15: l. mit Geiger u. a. רְוֵה עָנְיִי; der MT meint höchſtwahrſch. den Imper. „ſchaue Elend!". Andere helfen durch die Ableitung von einem angeblichen רָאֶה „anſichtig" oder durch die Ausſprache רֹאֵה. — 20: l. mit dem Kethib יָחֵל und יָשִׁית ſtatt der Imperative des MT. — **11**, 9: da das masc. מַד „Maß" nicht zu ארכה paßt und die Deutung von מִדָּהּ = מִדָּתָהּ höchſt fraglich iſt, auch übrigens תָּכְמֵי als Subjekt von ארכה (wie von den übrigen Adjektiven) zu erwarten iſt, ſo wird vielmehr מִדָּהּ als Accuſ. der näheren Beſtimmung zu leſen ſein. — 16: l. mit Hirzel nach dem Syrer כִּי עַתָּה (wie 3, 13); MT: „denn du ſelbſt ꝛc.", aber dieſe Emphaſe des אתה iſt, da Hiob ſchon vorher angeredet, unverſtändlich. — **12**, 5: der Parallelismus empfiehlt, für נָכוֹן (nach üblicher Deutung „bereit geſtellt iſt ſie", nämlich die Verachtung) mit Dillmann (nach Ewald) נָכְיוֹן zu leſen. — 8: von allen Verbeſſerungen des שִׂיחַ לְ (das doch kaum bedeuten kann „blicke ſinnend zur Erde", sc. um daſelbſt die kleinen Tiere zu beobachten) dürfte חַיַּת הָאָרֶץ die einfachſte ſein. — **13**, 14: ſtreiche mit Olshauſen u. a. die bei den LXX fehlenden Worte עַל־מָה als Dittographie des vorhergehenden עַלי מה; der MT („wozu ſoll ich mein Fleiſch in meine Zähne nehmen?") würde das Gegenteil von dem ausſagen, was der Dichter beabſichtigt. — **14**, 16: die Überſetzung folgt dem Vorſchlag Ewalds (auf Grund der LXX): לֹא תַעֲבֹר עַל־ח׳; der MT („du achteſt nicht auf meine S.") wäre das Gegenteil von dem, was der Zuſammenhang fordert. — **16**, 21: l. mit Ewald u. a. בֵּן (בֵּין); MT nach üblicher Deutung: „und [Recht ſchaffe] dem Menſchenkind gegenüber ſeinem Nächſten". — **20**, 22: l. mit LXX Vulg. עָמָל; MT: jegliche Hand von Elenden (die er früher mißhandelt hatte) kommt über ihn. — 26: ſtatt der Unform תְּאָכְלֵהוּ l. תֹּאכְלֵהוּ. — **22**, 21: l. für תבואתך (welche Form nur mit den alten Verſionen תְּבוּאָתְךָ geleſen werden könnte = „dadurch [wird] dein Ertrag Gutes"), wie der Zuſammenhang fordert, תָּבוֹא־אָךְ. Dasſelbe bezweckt die Maſora mit der Unform תְּבוֹאָתְךָ. — **23**, 2: l. mit LXX Syr. etc. יָדִי; MT: „meine Hand", d. i. nach üblicher, aber künſtlicher Deutung: die auf mir laſtende Hand (Gottes). — 12: l. mit LXX Vulg. etc. בְּחֻקִּי (vergl. 19, 27); MT nach üblicher Deutung: „mehr als mein Geſetz", als die meinem natürlichen Menſchen behagende Satzung meines eigenen Willens. Vergl. jedoch V. 14, wo חֻקִּי in ganz anderem Sinne ſteht. — **24**, 12: l. mit Syr. מֵתִים; MT: „aus der Stadt der Männer ächzen ſie" oder „aus d. St. ächzen Männer". — 14: die Überſetzung folgt der Konjektur von Merx (Hiob, S. 132 f.) יְהַלֵּךְ גַּנָּב; MT: „wird er wie ein Dieb". An dieſem Satze iſt zwar nicht die Juſſivform unverſtändlich (vergl. Gesen. Gr. [25] § 109, 2, b, Anm.), wohl aber das „wie". — **27**, 18: Für כָּעָשׁ („gleich der Motte"; aber das Gewebe um die Motte kann doch kaum ein בַּיִת heißen) empfiehlt ſich, mit den LXX (die allerdings beide Lesarten ausdrücken) und dem Syr. צַבְּעִישׁ zu leſen, falls nicht עָשׁ aus einem anderen

mit לְצַר parallelen Worte verderbt ist. — 19: l. mit LXX Syr. etc. לֹא יֹאסִיף (MT: „und wird nicht weggerafft"). — 28, 18: l. mit LXX דִּרְכָּהּ (wie V. 24); MT, wohl im Hinblick auf V. 15 ff.: „ihren Kaufpreis" (eig. Schätzungswert). — 30, 26: l., wie der Parallelismus und der Zusammenhang fordert, וָאֲיַחֵל; MT könnte nur bedeuten: „und harren will ich" ꝛc., was durch den nachfolgenden Satz ausgeschlossen wird. — 31, 32: l. mit allen alten Übersetzern לָאֹרַח; MT scheint ausdrücken zu wollen: „nach dem Wege zu". — 33, 13: l. mit Hitzig u. a. דְּבָרֶיךָ; die LA des MT („seine Worte") könnte sich höchstens auf den Menschen in V. 12 zurückbeziehen. — 17: l. mit Hirzel u. a. מִמַּעֲשֵׂהוּ (der Schreiber irrte vom מ und ו auf das unmittelbar folgende מ und ו ab); MT: „damit der Mensch ein Thun (?) hinwegschaffe". — 34, 16: l. mit dem Targum etc. בִּינָה als mil'ra; der MT betont es als mil'el und faßt es somit als Imper. („und o, verstehe doch!"). — 18: l. mit LXX etc. הַאָמֹר; MT: „ist [erlaubt] zu sagen". — 35, 15: l. für בפש (das man ratend bald „um die Albernheit" [das Geschwätz] oder „um den Übermut" gedeutet hat) mit LXX etc. בַּפֶּשַׁע. — 36, 22: statt des befremdlichen מוֹרֶה (Lehrer, Lehrmeister) ist entw. מָרֵא (מָרֵא, allerdings ein rein aramäisches Wort) oder vielleicht מוֹשֵׁל zu lesen (LXX dynástēs, mit welchem Worte sie auch Spr. 23, 1 מוֹשֵׁל wiedergeben). — 33: l. mit Hitzig u. a. (z. T. nach Symmachus u. Targ.) מַקְנָה für מִקְנֶה und am Schlusse mit Theodotion, Symm. etc. עֲלָתָהּ; MT nach üblicher Deutung: „die Herde sogar [meldet durch ihr ängstliches Gebahren] den [am Horizont] Heraufsteigenden". — 37, 7: l. mit Vulg. etc. אֲנָשִׁים für אנשי; MT: „damit alle Leute seines Werks (alle von ihm geschaffenen?) zur Erkenntnis kommen". — 38, 10: l. (nach dem Vorschlage Dillmanns) חֻקִּי; MT: „meine (die von mir gewollte?) Grenze." — 11: l. mit LXX יִשָּׁבֵר; MT nach üblicher Deutung: „und hier setzt man [ein Ziel] dem Übermute deiner Wogen". — 39, 16: l. mit Hirzel ꝛc. תַּקְשִׁיחַ (eig. „sie behandelt hart"); MT (er hat hart behandelt) giebt keinen Sinn. — 21: l. mit LXX Vulg. etc. יַחְפֹּר; MT will vielleicht ausdrücken: sie [die Krieger] spähen vorsichtig im Thalgrund, aber das Roß freut sich ꝛc. — 40, 5: l. mit Hitzig nach 29, 22 אֶשְׁנֶה; MT: „und werde nicht antworten".

Das Hohelied.

5, 13: l. mit LXX Targ. etc. בַּעֲרוּגוֹת statt des Singulars und מִגְדָּלוֹת statt der „Gewürztürme" des MT. — 7, 10: l. (nach LXX, nur daß diese שפתי ושנים ausdrücken) שְׂפָתַיִם וְשֵׁנָיִם; MT: „über die Lippen Schlafender gleitend".

Das Buch Ruth.

1, 21: l. mit LXX Vulg. עָנָּה בִי, wie der Zusammenhang nahelegt. Das Ungewöhnliche der Konstruktion des Pi'el mit בְּ veranlaßte wohl den MT: „da doch J. Zeugnis wider mich abgelegt hat". — 2, 7: l. mit Öttli* nach den LXX (nur daß diese בַּשָּׂדֶה statt בבית ausdrücken): וְלֹא שָׁבְתָה מְעַט; MT allenfalls: „nun ist ihr Bleiben drinnen (?) ein Weilchen", was man gewöhnlich deutet: nun ruht sie sich ein wenig im Zelte (?) aus. Öttli vermutet sicher mit Recht, daß הבית dittographisch aus dem vorhergehenden Wort verschrieben ist. — 3, 15: l. mit hebr. Handschriften, dem Syrer u. Hieronymus וַתָּבֹא; die LA des MT („da kam er", sc. Boas) entstand wohl aus dem Anstoß an dem nochmaligen וַתָּבֹא V. 16. — 4, 4: l. mit LXX etc., wie der Zusammenhang durchaus fordert, תִּגְאַל; MT: „will er aber nicht lösen". — 5: l. statt יוֹם אֶת (einer schon von den LXX u. dem Targ. bezeugten tendenziösen Änderung; vergl. ZDMG XIV, 743 ff.) nach V. 3, wo nur Naemi den Acker verkauft

* Öttli [u. Meinhold], die geschichtl. Hagiographen. Nördl. 1889. [Kurzgef. Kommentar ꝛc. herausgeg. von Strack u. Zöckler, A. Test., 8. Abteilung.]

hat, und V. 10, wo sich der urspr. Text erhalten hat: גַּם אֵת. MT: „und von seiten Ruths"; dann schwebt aber das nachfolgende קָנִיתָ in der Luft. — 20: l. mit LXX entsprechend der nachfolgenden Form שַׂלְמוֹן; die Form שַׂלְמָה ist wohl aus 1 Chr. 2, 11 eingedrungen.

Die Klagelieder*.

1, 6: l. mit LXX Vulg. כְּאֵילִים; MT: „den Hirschen". — 7: streiche mit Budde, Löhr, Dys. die Worte von כל bis קדם als eine dem Versbau völlig fremde, aus V. 10. 11. 2, 17 geflossene Zuthat. — 13: l. mit Dys. nach LXX יוֹרִדֶנָּה; MT scheint zu meinen: „und bewältigte sie (die Gebeine)". — 16: streiche mit Budde ꝛc. nach LXX das zweite עֵינִי als Dittographie. — 2, 5: das Suffix in ארמנותיה könnte dem Sinne nach auf Zion oder Jerusalem bezogen werden; da aber das nachfolgende מבצריו auf Israel geht, so wird mit Löhr ארמנותיו zu lesen sein. — 6: כַּגַּן des MT giebt keinen passenden Sinn; כגפן („wie einen Weinstock"; so LXX) bessert nichts. Dys. (nach de Hoop Scheffer): כַּגַּנָּב; der MT ist höchstwahrscheinlich eine absichtliche Verstümmelung dieser (wegen ihrer Beziehung auf Jahwe leicht anstößigen) LA. — 7: daß חומת א׳ nicht der urspr. Schluß von 7ᵇ sein könne, hat Löhr mit Recht geltend gemacht; auch Dys. giebt wenigstens ארמ׳ preis. Budde vermutet für letzteres אֲרוֹן בְּרִיתוֹ („die Lade mit seinem Gesetz") und nimmt an, daß ח׳ aus V. 8 eingedrungen sei. — 15: שֶׁיֹּאמְרוּ wird mit Budde, Ley, Löhr als prosaische Glosse zu streichen sein. — 18: l. mit Löhr צַעֲקִי קוֹלֵךְ (dag. Budde, Dys. nach Ewald: צַעֲקִי לִבֵּךְ, d. i. etwa „rufe herzlich"); MT gegen allen Kontext: „es rief ihr Herz". — Für חוֹמַת, welches aus V. 8 eingedrungen scheint, l. mit Löhr, Dys. nach V. 13 בְּתוּלַת. — 19: der überschüssige Relativsatz am Ende des Verses ist mit Budde, Löhr, Dys. als spätere Zuthat (aus 2, 11ᶜ und 4, 1ᵇ) zu streichen. — 3, 14 (Fußnote): wahrsch. ist zu lesen לְכָל־הָעַמִּים. Der MT beruht vielleicht darauf, daß man wegen Jer. 20, 7 Jeremia für den Redenden hielt. — 22: l. mit Targ. Syr. etc. תַּמּוּ statt der Unform תָּמְנוּ. — 56: l. mit LXX (?), Symm. Dys. לִישׁוּעָתִי (MT meint wahrscheinlich „bei meinem Geschrei"); die Fassung als Ausruf (eig. „zu meiner Erleichterung, meiner Hilfe") nach Budde. — 4, 15: streiche אמרו בגוים mit Budde, Löhr, Dys. als überflüssige Glosse, durch welche das erste Versglied ungebührlich verlängert wird. — 16: l. mit Dys. (nach de Hoop-Scheffer) נָשָׂא u. חָנָן; Jahwe, nicht ein unbestimmtes „sie" ist Subjekt. Der MT zog irrtümlich ו von זקנים zu נשא herüber (um es dann doch als Qere vor זקנים zu restituieren!); der Plural נשאו zog dann von selbst חננו nach sich. — 17: l. mit Dys. (nach de Hoop-Scheffer) עַד־מָה (יכ verschrieben aus מ); so wird alle Quälerei mit den Unformen עוֹדֵינוּ („während wir noch sind"?!) oder עוֹדֶינָה (mit Beziehung des Suffixes auf die Augen) überflüssig. — 5, 5: der Anfang lautete vielleicht ursprünglich (nach Symm.): עֹל עַל „mit dem Joch auf unserem H. ꝛc.". So nach R. Jischaqi, de Wette u. a. wieder Matthes u. Dys. — 10: l. נִכְמָר und vergl. Gesen. Gr.[25] § 145, 7, b, Anm. 3.

Der Prediger.

2, 25: l. mit LXX מִמֶּנּוּ; MT („außer mir") ist wohl dogmatische Korrektur zur Beseitigung der blasphemischen Fassung „außer ihm" (anstatt: außer von ihm aus, d. h. ohne daß er es verleiht). — 3, 17: l. mit Houbigant etc. שָׂם; MT: „denn eine Zeit ꝛc. ist dort" (wo?). — 19: l. statt der beiden ersten מִקְרֶה mit den LXX den Stat. constr. מִקְרֵה und

* In den Citaten zu den Klageliedern bezieht sich „Löhr" auf dessen „die Klagelieder des Jeremias" (Gött. 1891), Dys. auf Dyserinck, de Klaagliederen in der Leidener Theologisch Tijdschrift 1892, S. 359 ff., Budde auf dessen Aufsatz „Zum hebr. Klagelied" in der Ztschr. für die alttest. Wissenschaft 1892, S. 261 ff. Einen großen Teil der betr. Emendationen hat indes Budde (ebenda, II, S. 1 ff.) bereits 1882 veröffentlicht und ist deshalb häufig an erster Stelle genannt.

streiche ו vor dem dritten מקרה (falls es nicht als sog. waw des Nachsatzes zu fassen ist). Der MT (nach üblicher Deutung: „ein Zufall sind die Menschenkinder und ein Zufall das Vieh"; aber מִקְרֶה bedeutet im Koheleth stets [wie unmittelbar darauf!] „Begegnis, Schicksal") ist eine dogmatische Korrektur zur Beseitigung der anstößigen Gleichstellung von Mensch und Vieh. — 21: l. mit LXX Targ. etc. הַעֹלָה und הַיֹּרֶדֶת; der MT („wer kennt den Geist der M., ihn, der aufwärts steigt, und den Geist des V., der hinabfährt" ꝛc.) ist abermals (s. o. zu V. 19) dogmatische Korrektur zur Beseitigung einer anstößigen Aussage, zumal sie mit 12, 7 in Widerspruch steht. Die Korrektur verrät sich durch das Fehlen des אֶת־ vor רוּחַ und das nach beiden Partizipien stehengebliebene הוּא. — 5, 6: die Übersetzung folgt dem Vorschlage von Delitzsch, ודברים und ודבלים umzustellen; MT: „denn bei vielen Träumen und Nichtigkeiten giebt's Worte in Menge". — 16: l. mit LXX etc. וַאֲבָל (MT: „dazu ißt er sein Leben lang in Finsternis") und חֳלִי (da waw folgt, beruht das Suffix in חליו ohne Zweifel auf Dittographie). — 8, 2: Ergänze vor oder nach אֲנִי, wie der Zusammenhang gebieterisch fordert, אֲמַרְתִּי. — 12, 6: l. mit Pfannkuche ꝛc. וְנָחַץ; MT im Kethib: „ehe fern ist", im Qere: „ehe gebunden (?) wird".

Das Buch Esther.

1, 3: da חֵיל im gegenwärtigen Text ohne Anschluß an das Vorhergehende ist, so muß (wie schon der Zusammenhang nahe legt) das nomen regens — wahrscheinlich וְשָׂרֵי — ausgefallen sein. — 22: die in der Fußnote versuchte Übersetzung folgt der Konjektur Hitzigs: כָּל־שָׂרָה עַמּוֹ. — 3, 7: l. statt des grammatisch unmöglichen MT nach V. 13 und den LXX (nur daß diese den 14. statt des 13. Tages nennen) hinter שְׁלוֹשָׁה: לְחֹדֶשׁ וַיִּפֹּל הַגּוֹרָל עַל־שְׁלוֹשָׁה עָשָׂר יוֹם לְחֹדֶשׁ שְׁנֵים עָשָׂר. Der Schreiber irrte vom ersten לְחֹדֶשׁ auf das zweite ab. — 5, 1: da der MT schwerlich etwas anderes bedeuten könnte, als „da bekleidete sich E. mit dem Königtum" (nicht: „sie kleidete sich königlich"), so wird mit Bertheau Ausfall von לָבַשׁ nach וילבש anzunehmen sein. — 9, 16: l. nach 8, 13 לְהִנָּקֵם (oder viell. נָקוֹם; Bertheau נְקוֹם); MT („Ruhe zu bekommen") scheint durch V. 22 beeinflußt, wo נוּחַ auch mit מִן konstruiert, der ganze Kontext aber ein anderer ist.

Das Buch Daniel.

1, 2: die Worte בית אלהיו haben an ihrer jetzigen Stelle keinen Sinn; sie sind offenbar ursprünglich eine Glosse zu den drei letzten Worten des Verses, welche den Ort der Schatzkammer näher bestimmen sollte, nachmals aber an falscher Stelle in den Text geriet. — 12: l. nach V. 16 זֵרְעֹנִים. — 20: l. mit Theodotion (vergl. auch LXX): חָכְמָה וּבִינָה; MT: „Einsichtsweisheit". — 2, 7: l. nach V. 5 u. 6 פִּתְשָׁרָהּ; MT: „die Deutung"; doch wäre als status emphaticus nach V. 4 פִּשְׁרָא zu erwarten. — 40: wie der Zusammenhang fordert, ist כל־אלין gegen die Accente mit dem folgenden verbunden; וכפרזלא דיר־מרעע wird von Theodotion nicht ausgedrückt und ist ohne Zweifel eine (schon durch das waw apodosis verdächtige) Glosse. — 44: l. mit Theodotion מַלְכוּתָהּ; MT: „das Reich" in gleichem Sinne. — 4, 6: füge vor חזוי nach Theodotion שְׁמַע ein. Obwohl für den Zusammenhang unentbehrlich, scheint es in irriger Nachahmung von Kap. 2, wo Daniel auch den Traum selbst erraten muß, ausgelassen zu sein. — 17: ergänze nach V. 8 סוֹף zwischen לְ und כָּל. — 5, 12: l. entsprechend dem sogleich folgenden Infin.: מְפַשַּׁר und sodann מְשָׁרָא; MT scheint ausdrücken zu wollen: „und der Scharfsinn eines Träume deutenden .... und eines Knoten lösenden". Dann wäre aber die Verbindungsform שָׁבְלָתָנוּת unerläßlich. — 8, 8: l. mit LXX u. Theodotion אַחֲרוֹת; die LA des MT (allenfalls: „und es stiegen in Ansehnlichkeit vier an seiner Stelle auf") ist aus V. 5 eingedrungen. — 9: l. entsprechend 7, 8 אַחֲרִית אֲגִירָהּ;

die übliche Deutung des MT „ein einzelnes Horn von kleinerer Art“ oder gar „[es wuchs ein Horn] aus kleinen Anfängen [hervor]“ ist sprachlich unzulässig. — 12: die Übersetzung folgt der LA וַתַּשְׁלֵךְ; MT: „und es werfe zu Boden“, indem die beiden letzten Verbalformen im Verse wohl als Perfecta consecutiva gefaßt sind. In Wahrheit aber kann es sich, wie in V. 10 u. 11 nur um Schilderung von Vergangenem handeln. — 13: ergänze mit LXX und Theodotion nach הַתָּמִיד noch הַמּוּרָם und vergl. Bevan, a short commentary on the book of Daniel [1892], p. 185. — Statt des sinnlosen תת וקדש (nach üblicher Deutung: „das Hingeben sowohl des Heeres, als des Heiligtums“) l. mit Bevan מִתִּתּוֹ קֹדֶשׁ; die LA des MT entstand durch den Ausfall eines מ nach zwei anderen (Bevans Änderung von שמם in שִׂים macht die Annahme eines Ausfalls überflüssig, wird aber durch Stellen wie 9, 27. 12, 11 widerraten). — 14: l. mit LXX u. Theodotion אֵלָיו; MT: „zu mir“, aber Daniel ist nur Zuhörer. — 24: die Worte ולא בכחו sind an dieser Stelle befremdlich und höchstwahrscheinlich eine aus V. 22 eingedrungene Glosse, die nochmals hervorheben soll, daß der freche und ränkekundige König (Antiochus Epiphanes) dem ersten König (Alexander d. Großen) an Macht nachstand. Künstlicher ist die Deutung, daß er seine Erfolge nicht wirklicher Macht, sondern nur seinen Ränken verdankte. — 24 f.: l. mit Bevan (a. a. O. S. 53 u. 139 f.) nach LXX וְעַל־קְדֹשִׁים שִׂכְלוֹ; nach dem falschen Ansatz ועם־ק׳ folgte der richtige וְעַל־, aber nunmehr mit Auslassung von קדשים; den MT pflegt man zu deuten: „er wird Gewaltige u. das Volk der Heiligen ins Verd. stürzen. [25] Und wegen seiner Klugheit wird er Gelingen haben ꝛc.“ — 27: streiche mit den LXX נִהְיֵיתִי וְ (nach üblicher Deutung „ich war ganz dahin“); es ist ohne Zweifel aus נחליתי verschrieben und erst nachträglich durch Beifügung von וְ selbständig gemacht. — 9, 17: ergänze mit LXX עֲבָדֶיךָ nach לְמַעַן. Der MT („um des Herrn willen“) ließe sich nach V. 19 erklären; nur wäre, wie dort, לְמַעַנְךָ statt למען א׳ zu erwarten. — 22: l. mit LXX וַיָּבֹא; MT nach üblicher Deutung: „er gab Belehrung“. Dann müßte aber ein Accusativ oder לְ folgen; das absolute וַיָּבֶן könnte nur bedeuten: „er hatte acht“ oder „er begriff“. — 26: von den Ergänzungen des verstümmelten Satzes ואין לו verdient am meisten Beachtung der Vorschlag Fells (Tüb. Theolog. Quartalschrift 1892, S. 355 ff.) nach Theodotion (*καὶ κρίμα οὐκ ἐστιν ἐν αὐτῷ*) וְאֵין אָוֶן לוֹ „ohne daß er Verschuldung hatte“ zu lesen. Nach אין konnte און leicht ausfallen. — 27: von den zahlreichen Emendationen des verzweifelten Textes verdient namentlich die von Bevan (a. a. O. S. 160 f.) Erwähnung, der כַּנּוֹ für כְּנַף, מֻשָּׂמִים für מְשֹׁמֵם und שָׂמָם für שֹׁמֵם vorschlägt; also: „an ihren Platz aber werden Greuel gesetzt, bis sich dann der fest beschlossene Garaus über den ergießt, der sie aufgestellt hat“. — 11, 1: der jetzige Text läßt sich (im Anschluß an 10, 21) übersetzen: „Im ersten Jahre Darius des Meders war mein Auftreten als Kräftiger und Beschützer für ihn“, d. h.: wie mir Michael jetzt beisteht, so ich damals ihm. Aber abgesehen von dem befremdlichen עמדי für עָמַדְתִּי ist auch der Gedanke seltsam, daß Michael, einer der obersten Fürsten (10, 13), jenen anderen als Beschützer gebraucht hätte. Dagegen fällt alle Schwierigkeit hinweg, wenn man mit Bevan (a. a. O. S. 171) V. 1ᵃ als eine (nach 7, 1. 8, 1. 9, 1. 10, 1 geformte) Glosse streicht und die mit der Glosse zusammenhängenden Lesarten עמדי und לו in עֹמֵד und לִי verwandelt. — 13: streiche העתים als eine (wohl aus V. 14 eingedrungene) Glosse und vergl. V. 6. — 15: l. וְעַם בַּחֻרָיו אין כ׳; den MT („und was sein auserlesenes [Kriegs-]Volk betrifft, so . . .“) entstand durch Dittographie von מ und ו; aber ein Plural von מִבְחָר ist sonst nicht zu belegen. — 17ᵃ: l. statt des sinnlosen וְעָשָׂה mit Theodotion יַעֲשֶׂה. — 17ᵇ: der MT könnte bedeuten: „und nicht soll es ihm zu teil werden“; höchstwahrscheinlich ist jedoch לוֹ als Duplette von לא zu streichen. — 22: l., wie der Zusammenhang fordert, הִשָּׁטֵף für הַשֶּׁטֶף; MT allenfalls (obschon sehr künstlich): „die überschwemmenden Heere“. — 24: streiche ו vor במשמני; MT allenfalls: „unversehens und zwar in die f. Gegenden der L. dringt er ein“. — 26: l. יִשָּׁטֵף; MT soll wohl ausdrücken: „man wird sein

Heer wegschwemmen", doch wäre dann nach dem Plural יִשְׁטְפוּהוּ wenigstens יִשְׁטְפוּ zu erwarten. — 31: da מְשֻׁמָּם (ohne Artikel) höchst befremdlich ist, so ist wohl nach Anleitung von 12, 11 הַשֹּׁמֵם zu lesen. Oder ist מְשֻׁמֵּם lediglich eine aus 9, 27 stammende Glosse? — 39: l. mit Hitzig ꝛc. עַם für עִם; der MT will wohl ausdrücken: „und wird feste Plätze schaffen mit Hilfe eines fremden Gottes". — 41: l. רִבּוֹת (vergl. zur Form Neh. 7, 71); die LA des MT könnte nur durch אֲרָצוֹת ergänzt werden. Aber dazu paßt יכשלו nicht, und überdies erwartet man eine Aussage, was in Judäa geschehen wird. — 12, 4: die in der Fußnote gegebene Übersetzung folgt der LA דָּהֳרָאת; auch die LXX scheinen דָּהֳרָה auszudrücken. Vergl. Bevan a. a. O. S. 203 f. — 7: l. mit Bevan (S. 205 f.) nach den im Text der LXX enthaltenen Spuren וּכְכַלּוֹת יַד לְפֵץ; MT: „wenn die Zertrümmerung der Macht des heiligen V. vollendet ist".

Das Buch Esra.

2, 6: l. mit Neh. 7, 11 וְיוֹאָב. — 20: l. mit Neh. 7, 25 גִּבְעוֹן; MT: „die Nachkommen Gibbars". — 25: l. mit Neh. 7, 29 יְעָרִים. — 42: streiche mit Neh. 7, 45 (und entsprechend der Art der Aufzählung in V. 36. 40. 41. 43) בְּנֵי. — 65: אֵלֶּה ist gegen die Accente zum folgenden zu ziehen. — 3, 9: l. nach 2, 40 בְּנֵי הוֹדַוְיָה anstatt „die Söhne Judas". — Der im jetzigen Text auffällig nachhinkende Vers 9ᵇ ist nach 3 Esra 5, 56 hinter הוֹדַוְיָה einzureihen. — 10: l. mit LXX u. 3 Esr. 5, 57 וַיַּצַּמְדוּ. MT: „da ließen sie (oder „ließ man") die Priester sich aufstellen"; aber eine Beorderung der Priester durch Laien hat der Chronist sicher nicht berichten wollen. — 4, 9: da V. 9 offenbar den Kopf des Briefes bringen soll, so kann אריך, das im jetzigen Text sinnlos ist, nur irrtümliche Zuthat eines solchen sein, der (wegen V. 11?) V. 9 noch für einen Teil des Berichts über die Abfassung des Briefes hielt. — 5, 4: l. statt der aus V. 9 eingedrungenen 1. Person mit LXX אָמְרוּ. — 6, 4: l. mit LXX חֲדָה: MT: „von neuem Holz". — 21: streiche mit Köhler (Lehrb. der Bibl. Gesch. II, 2, S. 510 ff.) nach dem Syrer u. 3 Esr. 7, 13 וְ vor כָּל־ u. אֱלָהֵם als irrige Zuthat zum urspr. Text. Für den Chronisten sind alle, die nicht zu den בְּנֵי הַגּוֹלָה oder ihren direkten Abkömmlingen gehören, eo ipso von der Theokratie ausgeschlossen. — 7, 9: l. mit LXX וְסַד oder וְיָסַד; MT könnte nur bedeuten: „d. i. die Anordnung des Zugs". — 8, 3: da מבני שכניה ohne nachfolgenden Namen in der Luft schwebt, Hattus aber nach 1 Chr. 3, 22 ein Enkel Sechanjas ist, so wird בֶּן־ für מבני zu lesen sein. — 5: l. mit LXX u. 3 Esr. 8, 32 מִפִּנְחָס u. vergl. Esr. 2, 8. 10, 27. — 10: l. mit LXX u. 3 Esr. 8, 36 מִבְּנֵי בָנִי u. vergl. Esr. 2, 10. 10, 29. — 17: l. nach 3 Esr. 8, 45 וְאָחִיו וְדַוְתּ (waw fiel beide Male nach dem gleichen Buchstaben aus); MT verkehrt: „an seinen Bruder Iddo, die Tempeldiener". — 24: da Serebja nach V. 18 Levit ist, so ist mit 3 Esr. 8, 54 notwendig וּלְשֵׁרֵבְיָה zu lesen. — 35: streiche nach 3 Esr. 8, 63 בְּנֵי הַגּוֹלָה als erklärende Glosse, die an Stelle des ungewöhnlichen הבאים מהש' (so bei dem Chronisten auch Esr. 3, 8) die gewöhnliche Bezeichnung setzt. — 10, 3: l. nach LXX und 3 Esr. 8, 90, welche beide Anrede an Esra ausdrücken, אֲדֹנִי; die LA des MT würde sich auf Gott beziehen. — 6: l. statt des (schon von den LXX vorgefundenen) zweiten וילך, eines offenbaren Schreibfehlers, mit 3 Esr. 9, 2 וַיֵּלֶךְ. — 16: die Übersetzung folgt der LA des 3 Esra 9, 16 וַיִּבָּחֵל לוֹ; die LXX helfen durch die LA וַאֲנָשִׁים nach. Der MT giebt keinen Sinn. — 44: 3 Esr. 9, 36 setzt וַיְשַׁלְּחוּן עִם־הַבָּנִים voraus (nach Köhler, Lehrb. der Bibl. Gesch. II, 2, S. 612: וַיְגָרְשׁוּ נָשִׁים עִם בָּנִים).

Das Buch Nehemia.

1, 1: חֲכַלְיָה würde bedeuten: „Jahwe verfinstert". Die LXX schreiben (ob nur Umstellung aus euphonischen Gründen?) Chelkia. Die Lesung חַכַּל[ה]יָה stammt nach Siegfried-Stades hebr. W.-B. von Th. Böhme (Neh. 1—6. Stolp 1871). — 3, 20: l. mit der Vul-

gata וַיִּתְּרָה; MT nach üblicher Deutung: „er ereiferte sich, besserte aus", das soll heißen: „er besserte eifrig aus". Aber וַיִּחַר könnte kaum etwas anderes bedeuten, als „er ließ in Zorn geraten". — 31: die Übersetzung folgt der Annahme, daß analog V. 8 בֶּן־הַצֹּרְפִים zu lesen ist (die Auffassung des MT im gleichen Sinne [= der Goldschmiedzünftige] ist sprachlich kaum haltbar); nach anderen wäre הצ' obschon eigentlich „der Goldschmied", als nomen pr. zu betrachten. Ferner ist הָרֹכְלִים mit den LXX zum Subjekt eines neuen Satzes gemacht, als dessen virtuelles Prädikat הֶחֱזִיקוּ aus dem Vorangehenden zu entnehmen ist. — 4, 6: die gegebene Übersetzung läßt sich so rechtfertigen, daß אֲשֶׁר (wie anderwärts בי) als Einführung der direkten Rede und עָלֵינוּ, wie oft im Späthebräischen, = אֵלֵינוּ gefaßt wird. Dabei ist allerdings auffällig, daß die Juden so allgemein „zu uns", anstatt etwa לַאֲחִיהֶם sprechen. Ferner ist von vornherein wahrscheinlich, daß מכל־המ' אשר zusammengehören, und so ist doch vielleicht mit Ewald u. a. nach LXX etc. יָשׁוּבוּ (oder [s. u.!] ein anderes Verb in der 3. Plur. Imperf.) zu lesen und zu übersetzen: „von allen den Orten her, wo sie [die Feinde] sich gegen uns wendeten" (urspr. Text nach LXX [*ἀναβαίνουσιν*] wohl יַעֲלוּ, also: „wo sie gegen uns anrückten"). — 7: Das im jetzigen Texte fehlende Objekt zum ersten וַאֲטַמִּיד steckt wahrscheinlich in מתחתיות und zwar nach Bertheau-Ryssel z. d. St. מַחֲשָׁבוֹת oder חִשְׁבֹנוֹת (2 Chr. 26, 15), d. i. „künstliche Maschinen, Schleudermaschinen". — 10: vor והרמחים wird mit Reuß nach V. 7 הַחֲרָבוֹת zu ergänzen sein. — 11: Mit Recht ziehen die LXX הבונים בח' als Apposition zum Vorhergehenden. Die übliche (höchst künstliche!) Deutung: „was die an der M. Bauenden betrifft u. s. w." würde וְהַבּוֹנִים fordern. Für das sinnlose עֹמְשִׂים aber l. nach den LXX (*ἐν ὅπλοις*) חֲמֻשִׁים. — 16: l. entsprechend der Liste in Kap. 3, nach welcher für die einzelnen Baustrecken nicht bloß je zwei Bauende angenommen sein können, נְעָרָו statt des Singulars. — 17: der MT könnte nur bedeuten: ein jeder — seine Waffe war das Wasser. Die einfachste Emendation des offenbar verschriebenen המים ist לִימִינוֹ oder בִּימִינוֹ. Nachdem נו zu ם geworden war, meinte man, durch die Voransschickung des Artikels einen besseren Sinn zu gewinnen. Röbiger (in Gesenius Thesaurus s. v. שָׁלַח) liest nach 2 Chr. 28, 10 בְּיָדוֹ. — 5, 2: l. mit Houbigant u. Böhme („über den Text des Nehemia" [1871], S. 19 f.) wie V. 3 עִרְבִים; der MT („unsere Söhne u. unsere Töchter, wir sind zahlreich") könnte höchstens als Anakoluth verstanden werden. — 11: l. mit Geiger (Jüd. Ztschr. VIII, 227) u. a. מַשַּׁאת (Deut. 24, 10); MT nach üblicher Deutung: und [laßt fahren] den hundertsten (= 1 Prozent) des Geldes (als Schuldzins). — 15: l. mit der Vulgata nach V. 18 statt des unverständlichen אחר, welches nur „hinter" oder allenfalls „hinterher" (unmöglich: „über") bedeuten könnte, לְיוֹם אֶחָד. — 7, 1: streiche mit Herzfeld (Gesch. 2, 53) u. a. (so bes. auch Köhler a. a. O. II, 2, 628) die beiden letzten Worte des Verses als die Glosse eines, der zugleich an die Tempelthore dachte und zur Bewachung derselben die Sänger und die Leviten für nötig erachtete. Übrigens dürfte der urspr. Text ויסקדו שוערים „und es wurden Th. bestellt" gelautet haben. — 3: l. statt des störenden Imperativs nach LXX (nur daß diese ויאחזו als passives Imperfekt aussprachen, weil sie die Thore als Subjekt faßten) וְיֵאָחֲזוּ. — 33: streiche nach LXX und Esr. 2, 29 אַחֵר als eine aus dem folgenden Verse eingedrungene irrige Zuthat. — 43: l. mit Esr. 2, 40 וקדמיאל; MT: „von K." — 52: statt der aus zwei verschiedenen Lesarten komponierten Unform נְפִישְׁסִים l. נְפִישִׂים (Esr. 2, 50) oder נְפִישִׁים. — 65: l. mit LXX u. Esr. 2, 63 לְהֵן (ohne Art.); der MT denkt an den Hohenpriester als (nach Ex. 28, 30) allein dazu Befugten. — 67: vergl. die textkritische Anm. zu Esr. 2, 65. — 68: V. 68 ist nach den besten Zeugen erst nachträglich (aus Esra 2, 66) in den Nehemiatext gekommen und daher von Baer-Delitzsch weggelassen. Da er aber nur aus Versehen im Nehemiatext ausgefallen sein kann, so haben wir ihn wenigstens in Klammern beigefügt. — 70: streiche mit LXX וחמש מאות; diese 500 sind schon daran als Zuthat zu erkennen, daß die Hunderte den Zehnern nachfolgen, während sie in diesen Listen sonst überall vorangehen. —

8, 7: streiche mit 3 Esr. 9, 48 וְ vor הלוים; die Genannten sind eben Leviten. — 9: הוא התרשתא wird von den LXX nicht ausgedrückt, ist also ohne Zweifel Glosse eines Späteren. — 9, 17: l. nach LXX und Num. 14, 4, welcher Vers offenbar die Vorlage bildet, בְּמִצְרַיִם; MT: „in ihrer Widerspenstigkeit". — 19: streiche nach V. 13 וְ vor הַדֶּרֶךְ; MT allenfalls: „um ihnen zu leuchten, und zwar den Weg ꝛc." — 22: obschon לְפֵאָה auch „grenzweise", d. i. „unter Ansetzung bestimmter Grenzen" bedeuten könnte, so wird doch mit Bertheau-Ryssel לְפֵאָה פֵּאָה (oder לְפֵאוֹת) vorzuziehen sein. — 28: nach V. 27 ist anzunehmen, daß הָרִבִּים vor רִבּוֹת ausgefallen ist. — 11, 5: da es sich um judäische Geschlechter handelt, so kann nach Perez (V. 4) in V. 5 nur von dem Geschlechte Schelas die Rede sein; l. also wie Num. 26, 20 הַשִּׁלָנִי. — 8: statt der befremdlichen גבי סלי wird nach 1 Chr. 9, 8 וּבְנָיָה zu lesen sein. — 10: streiche nach 1 Chr. 9, 10 בֶּן־. — 15: l. mit 1 Chr. 9, 14 מִן־בְּנֵי מְרָרִי; nachdem מררי weggefallen war, wurde מן־בני בן־בני zu בן־בני verstümmelt. — 17: l. mit einigen Handschriften der LXX (ἀρχηγὸς τοῦ αἴνου) הַתְּחִלָּה; MT: „das Haupt des Anfangs". — 12, 8: statt der Unform הַיְדוּת wird mit Olshausen nach 1 Chr. 25, 3 הוֹדוּת zu lesen sein. Zur Sache vergl. Neh. 11, 17. — 22: l. dem Zusammenhang entsprechend עַד־מ'; MT könnte höchstens bedeuten: „in der [Geschichte der] Regierung Darius'". — 24: für בֶּן־ wird nach 8, 7. 9, 4. 10, 14 ꝛc. בְּנֵי zu lesen sein. — 25: da מִשְׁמָר offenbar zu שֹׁמְרִים gehört, so ist letzteres mit שׁוֹעֲרִים umzustellen. — 31: die sichtliche Lücke hinter וַתַּהֲלֻכֹת ist nach V. 38 auszufüllen durch וְהַתּוֹדָה הָאַחַת הֹלֶכֶת. Der Schreiber irrte von הלכת[ות] auf הלכת ab. — 38: streiche vor הולכת den Artikel als Dittographie und l. entsprechend V. 31 (לַיָּמִין) mit Reuß u. a. לַשְּׂמֹאל; MT nach üblicher Deutung: „nach der entgegengesetzten Seite". — 46: die Übersetzung folgt dem Kethib רֹאשׁ; MT entweder: „der Häupter der Sänger" (auf David u. Salomo bezogen) oder: „waren die Häupter der S. vorhanden". Der urspr. Text ist übrigens mit alledem schwerlich gewonnen; das befremdlich nachhinkende מִקֶּדֶם ist sicher irgendwie verschrieben. — 13, 4: l. statt des widersinnigen Singulars („in der Zelle") mit Ewald ꝛc. בְּלִשְׁכוֹת ב' א'. — 13: l. statt der Unform ואוצרה (in der Regel als Denominativ von אוֹצָר gedeutet = „ich machte zum Aufseher über die Vorräte") mit Handschriften der LXX und Neh. 7, 2 (gleichfalls aus der Denkschrift Nehemias) וָאֲצַוֶּה. — 16: streiche mit einigen alten Ausgaben (vergl. Bärs Textausgabe, S. 119) ו vor בירושלים.

Das erste Buch der Chronik.

1, 6: l. mit LXX u. Gen. 10, 3 וְרִיפַת. — 7: l. mit LXX u. Gen. 10, 4 וְתַרְשִׁישׁ. — 17: l. mit Gen. 10, 23 וָמַשׁ; der MT nennt nochmals das V. 5 unter den Japhetiten aufgeführte Volk Mesech. — 2, 18: der jetzige Text scheint bedeuten zu sollen: „Und Kaleb . . . erzeugte Asuba, ein Weib, und Jerioth. Da aber nach V. 1 Asuba vielmehr das Weib Kalebs ist, so ist אִשָּׁה offenbar eine alte Glosse zu עֲזוּבָה, welche vor der Auffassung „er erzeugte die A." warnen wollte, nachmals aber in den Text geriet. — 24: LXX u. Vulg. drücken aus בָּא בָלֵב א'; damit wird der befremdliche Ortsname und die syntaktisch unerhörte Anknüpfung der nachfolgenden Sätze glücklich beseitigt. Der Einwand Bertheaus (die Bb. der Chr.[2], S. 16), von Hezron, nicht von Kaleb sei die Rede, vergißt, daß wir möglicherweise nur einen abrupten Auszug aus einem verständlicheren größeren Texte vor uns haben. — 50: l. mit LXX, wie der Zusammenhang fordert, da drei Söhne Hurs genannt werden, בְּנֵי statt des Singulars. — 3, 2: streiche mit 2 Sam. 3, 3 das sinnlose לְ vor אבשלום. — 17: MT (wie schon LXX): „und die Söhne Jechonjas waren: Assir — dessen Sohn war Sealthiel — [18] und Malchiram" ꝛc. Da aber Assir sonst nirgends erwähnt wird, und die Angabe eines Enkels mitten in der Aufzählung der Söhne Jechonjas sehr befremdlich wäre, so wird הָאֲסִיר (Ausfall von ה nach ה!) zu lesen sein. Jechonja war „der Gefangene" katexochen; nach 2 Kön. 25, 27 sehr begreiflich. — 19. 21 und 23: l. (wie 2, 50) dem Zusammenhang entsprechend

mit LXX וּבְנֵי. — 4, 3: l. mit LXX Vulg. בְּנֵי יִרְעֶאל (oder בְּנֵי אֲבִי ע׳); MT nach üblicher, aber unberechtigter Deutung: „das ſind die [Geſchlechter] von Abi Etam“. — 17: l. mit LXX (wie V. 19 ff.) וּבְנֵי. — 22: die Namensform לחם ישבי iſt zu ſeltſam, daß nicht Bertheaus Konjektur וַיָּשָׁבוּ בֵית לָחֶם (der Schreiber irrte von בו auf בי ab und ließ dann בית einfach aus) alle Beachtung verdienen ſollte. — 5, 24: ſtreiche mit LXX ו vor עֹפֶר. — 6, 11: l. mit LXX das Kethib בְּנוֹ und ſtreiche das zweite אלקנה; der MT wäre nur höchſt künſtlich zu deuten: „Was Elkana betrifft, ſo waren die (gleich zuvor genannten!) Söhne Elkanas ſein Sohn Z. ꝛc.“ — 13: l. nach V. 18 und 1 Sam. 8, 2 וַהַבְּכֹר יוֹאֵל וְהַשֵּׁנִי; MT: „der Erſtgeborene Wasni und Abia“. — 39: l. mit Joſ. 21, 10 nach הגורל noch רִאשׁוֹנָה. — 42: l. nach Joſ. 21, 13 עִיר הַמִּקְלָט. MT: „die Zufluchtsſtädte“; aber von den hier genannten Städten iſt nur Hebron eine ſolche. — 43: l. nach Joſ. 21, 15 u. 15, 51 חֹלוֹן. — 45: l. am Schluſſe mit Joſ. 21, 19 וּמִגְרְשֵׁיהֶן; MT: „in (oder „mit“) ihren Geſchlechtern“. — 46: ſtatt des unſinnig verderbten Textes („und den übrigen Nachkommen Kahaths [wurden] vom Geſchlecht des Stammes, von der Hälfte des Stammes der Hälfte Manaſſes durch das Los zehn Städte“) l. genau wie Joſ. 21, 5. — 51: l. mit Joſ. 21, 20 וּלְמִשְׁפַּחְתָּם ſtatt des ſinnloſen וּמִמּ׳. Für גְּבוּלָם („die Städte ihres Gebiets“; es ſind aber nur einzelne Städte) l. nach Joſ. 21, 20 גּוֹרָלָם. — 52: l. nach Joſ. 21, 21 עִיר הַמּ׳ (wie V. 42); nur Sichem war Zufluchtsſtadt. — 55ᵃ: l. nach LXX יִבְלְעָם u. vergl. die textkritiſche Anm. zu Joſ. 21, 25. — 55ᵇ: l. nach Joſ. 21, 26 (wo der Satz vollſtändig erhalten iſt) לְמִשְׁפְּחוֹת בְּנֵי־ק׳; MT würde bedeuten: „einem Geſchlechte der übrigen Nachkommen K.“ — 56: ſtreiche מִמִּשְׁפַּחַת als Überbleibſel des Joſ. 21, 27 erhaltenen vollſtändigen Textes. — 61: für חָמוֹן (wohl Verwechſelung mit der Stadt im Stamme Aſſer) l. mit LXX u. Joſ. 21, 32 (חַמּוֹת דֹּאר) חַמּוֹת. — 7, 1: l. entſprechend der ſonſtigen Einführung der Stämme וּבְנֵי (oder mit LXX Cod. Alex. וְאֵלֶּה בְּנֵי). Der MT ließe ſich allenfalls deuten: „und was die Söhne J.s betrifft“; dann müßte man aber V. 2 ſehr künſtlich als Nachſatz faſſen. — 6: l. mit LXX בְּנֵי בְנָיָמִן (Ausfall vor den gleichen Konſonanten!). — 27: l. mit LXX נוּן, wie überall ſonſt. — 28: l. mit Baer nach den beſten Zeugen עַיָּה; die LA des MT עַזָּה iſt nach Bertheau vielleicht erſt aus den LXX oder dem Targum in hebräiſche Handſchriften eingedrungen. — 32: l. mit LXX und V. 34 שֹׁמֶר. — 35: l. (wie 2, 50. 3, 19. 21. 23) וּבְנֵי ſtatt des Singulars. — 8, 14: da V. 17 ff. Söhne Elpaals aufgezählt werden, und zwar inmitten von Söhnen Berias und Simeis, ſo muß Elpaal auch V. 14 genannt geweſen ſein. Es iſt ſomit וְאֶלְפַּעַל אָחִיו וְשָׁפָם zu leſen. Nach dem Ausfall des Namens אֶלְפַּ׳ wurde אחיו nach V. 31 als Eigenname gefaßt. — Für den Zuſtand des Textes iſt bezeichnend, daß שֶׁמַע (V. 13) V. 21 שִׁמְעִי heißt, וְרַמּוֹת (V. 14) V. 27 יְרֹחָם. — 29: יְעוּאֵל iſt nach 9, 35 ergänzt (1 Sam. 9, 1. 14, 51 heißt der Vater des Kis Abiel). — 30: ergänze mit 9, 36 וְנֵר nach Baal; wie 8, 33 zeigt, war er auch hier mit aufgezählt. — 34: l. mit LXX und 9, 40ᵇ מְרִיבַעַל (d. i. „Mann“ oder „Held Baals“). Die LA des MT iſt entw. bloßer Schreibfehler oder abſichtliche Änderung, um den Namen als „Beſtreiter des Baal“ zu deuten. Vergl. die textkritiſche Anm. zu 2 Sam. 4, 2 (wo jedoch richtiger מריבעל als die urſpr. Form zu bezeichnen geweſen wäre). — 9, 5: l. הַשִּׁלֹנִי und vergl. die textkritiſche Anm. zu Neh. 11, 5. — 40ᵃ: vergl. oben zu 8, 34. — 41: וְאָחָז nach 8, 35 ergänzt; der Schreiber irrte zum Anfang von V. 42 ab. — 10, 7: ergänze mit LXX u. 1 Sam. 31, 7 נָסוּ das für den Zuſammenhang unentbehrliche Subjekt אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל. — 9: l. וַיִּשְׁלְחוּ u. vergl. die textkritiſche Anm. zu 1 Sam. 31, 9. — 11: ergänze mit 1 Sam. 31, 11 יֹשְׁבֵי vor יָבִישׁ. — 11, 11: l. הַשִּׁלְשָׁה und vergl. die textkrit. Anm. zu 2 Sam. 23, 8. — 15: l. (nach V. 16) מְצָדַת ſtatt „der Höhle A.“. — 19: ergänze nach 2 Sam. 23, 17 בנפשותם vor הַהֹלְכִים. — 20: l. mit dem Syrer הַשִּׁלְשִׁים; ebenſo am Schluſſe des Verſes und V. 21ᵃ. — 21: l. מִן־הַשִּׁלְשִׁים (ſ. V. 20), dann nach V. 25 und 2 Sam. 23, 19 (nur daß dort הכי in הנו verſchrieben iſt) הֲנוֹ ſtatt בשנים. Letzteres hat

man vergeblich zu deuten geſucht („von den dreien der zweiten Ordnung"! oder „von den drei über die [beiden anderen] zwei"); es iſt wohl irgend eine alte Randgloſſe, die nachmals in den Text geriet. — 22: ſtreiche mit LXX zu 2 Sam. 23, 20 בֶּן־ vor אִישׁ und l. ſodann אֵת שְׁנֵי בְנֵי אֲרִיאֵל מֹאָב; MT nach üblicher Deutung: „er ſchlug die beiden Gotteslöwen Moabs"; aber der Singular אריאל wäre in dieſem Falle unerhört. — 24: wie V. 20 f. (ſ. o.) iſt nur durch die LA בַּשְּׁלִשִׁים den ärgſten Künſteleien zu entgehen. — 34: ſtreiche בְּנֵי und vergl. die textkritiſche Anm. zu 2 Sam. 23, 32. Ob übrigens die Namenformen des 1 Buchs Samuelis oder die der Chronik den Vorzug verdienen, iſt nicht zu entſcheiden. — 40: l. mit LXX zu 1 Sam. 23, 38 und entſprechend den ſonſtigen Erwähnungen der Stadt beide Male הַיִּתְרִי. — 12, 18: l. mit LXX לְעֹזְרֶיךָ; MT könnte allerdings auch bedeuten „[je]dem, der dir hilft"; aber wegen des ſogleich folgenden Satzes wäre dann die Beziehung auf Gott unvermeidlich, die doch ſicher nicht beabſichtigt iſt. — 33: l. mit LXX ſtatt des befremdlichen לערך (nach üblicher Deutung: „aneinander zu reihen") לַעֲזֹר. — 38: l. mit LXX עִרְבִי מ' und vergl. oben zu V. 33. — 13, 2: die Accente ziehen כפרצה zum folgenden (nach üblicher Deutung: „ſo wollen wir uns beeilen"; möglich wäre auch: „ſo wollen wir nach allen Seiten ſchicken"). Aber zu וּמְרִי׳ א׳ iſt ein Prädikat nicht zu entbehren, und es fragt ſich nur, ob כפרצה ſelbſt — in der jetzigen Ausſprache oder als Part. fem Niph. — bedeuten kann: „beſchloſſen" (eig.: „durchgeſetzt") oder ob ein anderes Verbum (nach Siegfried-Stades W.-B. vielleicht נֶחֱרָצָה) dafür zu leſen iſt. — 6: l. nach dem berichtigten Text von 2 Sam. 6, 2 (mit einfacher Umſtellung der Worte und Beifügung von עליו am Ende): אשר נקרא שם י׳ ישב הכר׳ עליו; MT allenfalls: die Lade Gottes, Jahwes, der über den K. thront, welcher „Name" heißt. — 14: ſtreiche בְּבֵיתוֹ als näherbeſtimmende Gloſſe zu עם־ב׳ע׳; höchſtens wäre noch die Faſſung denkbar: bei der Familie O. in ſeinem Hauſe. — 14, 13: ergänze mit 2 Sam. 5, 22 עֲלוֹת nach פלשתים. — 14: die Überſetzung folgt dem oben S. 15 berichtigten Texte von 2 Sam. 5, 23; MT: „ziehe nicht hinter ihnen her (oder allenfalls: „hinter ſie"); wende dich von ihnen". — 15, 15: בְּכֻלָּם wird von den LXX nicht ausgedrückt und iſt offenbar urſpr. Gloſſe zu עליהם, um dieſes nach Num. 7, 9 noch genauer zu beſtimmen. — 16: ſtreiche nach LXX ל vor שִׂמְחָה als Dittographie. — 18: ſtreiche nach den LXX בֶּן als irrigen, dann aber ſtehengebliebenen Anſatz eines Schreibers. — 25: ſtreiche den Artikel vor הַלְכִים. Der MT könnte nur bedeuten: „David aber . . ., welche hinzogen, um ꝛc. . ., waren voller Freude". Aber 2 Sam. 6, 12 zeigt, daß בשמחה zu להעלות gehört. — 27: entw. iſt שִׂר הַמַּשָּׂא oder (nach V. 22) הַשָּׂר בַּמַּשָּׂא zu leſen; durch die Schreibung שַׂר will der MT offenbar auf erſtere als die richtige Lesart hinweiſen. המשררים könnte grammatiſch nur Epexegeſe zu המשא ſein; da dies inhaltlich unmöglich, wird es erklärende Gloſſe eines Leſers ſein, der המשא (vergl. die Anm. zu V. 22) vom muſikaliſchen Vortrag verſtand. — 16, 13: l. עַבְדּוֹ und vergl. die textkritiſche Anm. zu Pſ. 105, 6; MT: „Israels, ſeines Knechtes". — 30: l. תִּכֹּן und vergl. die textkritiſche Anm. zu Pſ. 93, 1. — 38: der MT läßt ſich allenfalls überſetzen: „Und Obed Edom 'und Hoſa' (וְחֹסָה muß wegen וַאֲחֵיהֶם notwendig aus dem 2. Halbvers heraufgenommen werden) und ihre Brüder waren [zuſammen] 68, und O.-E., der Sohn J.s, und Hoſa [wurden beſtellt] zu Thorhütern". Weit wahrſcheinlicher aber iſt, daß in V. b וּעבד א׳ ובני׳ וחסה auf Dittographie beruhen, und daß der ganze Vers urſprünglich nur eine zweite Reihe von Objekten zu וַיַּצֵּב (V. 37) nachbringt. — 42: הימן וידותון (vielleicht aber auch ויעמהם) ſind offenbar irrig aus V. 41 wiederholt; infolgedeſſen ſcheint auch der übrige Text in Verwirrung geraten zu ſein. — 17, 5: l. nach 2 Sam. 7, 6 מִתְהַלֵּךְ בְּאֹהֶל וּבְמ׳. Die Verderbnis von מתהלך in מאהל zog das Weitere nach ſich; aber ואהיה וג׳ kann nicht heißen: „ich geriet von einem Zelt ins andere", noch wäre am Schluſſe die Beifügung von אל־מִשְׁכָּן zu entbehren. — 10: l. nach dem berichtigten Text von 2 Sam. 7, 11 לְמִן־הַיּוֹם (ohne וּ) und in V. 10ᵇ, gleichfalls mit 2 Sam. 7, 11, כִּי בַיִת; der ſyntaktiſch ungefüge MT entſtand durch

Ausfall von Kaph nach Kaph. — 11: l. mit LXX u. 2 Sam. 7, 12 מִמֵּעֶיךָ; gegen die LA des MT („der einer von deinen Söhnen ſein wird") ſpricht ſchon die unerträgliche Tautologie. — 18: ergänze nach 2 Sam. 7, 20 לְדָוִיד nach לְעַבְדֶּךָ und ſtreiche לָעָבֶד, das aus לדבר verderbt und dann an falſche Stelle geraten zu ſein ſcheint, keinesfalls aber: „zu deiner Ehre" oder: „von der Ehre [gegen deinen Sklaven]" bedeuten kann. Nicht minder iſt mit den LXX את־עבדך als irrige Vorausnahme aus dem folgenden Satze zu ſtreichen. — 19: vergl. zu der Herſtellung des auch in 2 Sam. verderbten Textes die textkritiſche Anm. zu 2 Sam. 7, 21. MT: „thateſt du alles dieſes Herrliche, um alle die herrlichen Dinge zu verkündigen". — 20: l. mit 2 Sam. 7, 22 כְּכֹל. — 21: die Überſetzung folgt dem berichtigten Texte von 2 Sam. 7, 23; vergl. die textkritiſche Anm. zu dieſer Stelle. MT: „Und wo gleicht auf Erden deinem Volke J. ein Volk, das [der wahre] Gott ſich als Volk zu erkaufen gegangen wäre, um dir den Ruhm großer und furchtbarer [Thaten] zu ſchaffen, vor deinem Volk, das du von den Ägyptern losgekauft, Völker zu vertreiben?" — 24: ſtreiche nach 2 Sam. 7, 26 אלהי ישראל als ſtörende Vorwegnahme des Kerns der Ausſage; wie 2 Sam. 7, 27 zeigt, ſind die Worte aus dem folgenden Verſe eingedrungen, wo ſie jetzt im Chroniktexte fehlen. — 25: ergänze nach עבדך mit 2 Sam. 7, 27 אֶת־לִבּוֹ, da מָצָא allein ſchwerlich die gleiche Bedeutung haben kann. — 18, 3: das 2 Sam. 8, 3 fehlende חמתה iſt, obwohl ſchon von den LXX bezeugt, ohne Zweifel eine Gloſſe zur Näherbeſtimmung der Lage von Zoba. — 6: ergänze nach 2 Sam. 8, 6 נְצִיבִים hinter דויד. — 8: l. mit dem berichtigten Text von 2 Sam. 8, 8 nach 1 Moſ. 22, 24 וּמִשֶּׁבַח. — 19, 2: ergänze mit LXX u. 2 Sam. 10, 1 חָנוּן vor בְּנוֹ. — 3: l. nach LXX und 2 Sam. 10, 3 לַחֲפֹּר nach אֶת־הָאָרֶץ; nur ſo erklärt ſich, wie jetzt nach dem Zerſtören das Auskundſchaften folgen kann. — 8: l. mit den LXX הגִּבֹּרִים כָּל־צָבָא. Die LA des MT entſtand durch die Erwägung, daß die Gibborim nicht mit „dem ganzen Heere" identiſch ſind. Die Emendation verrät ſich jedoch durch das Fehlen des grammatiſch unentbehrlichen (daher 2 Sam. 10, 7 beigefügten) Artikels vor צבא. — 15: wie אבשי אחיו zeigt, muß der urſpr. Text nach אֲרָם nach מִבְּנֵי יוֹאָב gehabt haben. In der That hat ſich die Spur davon in den LXX, wenn auch an falſcher Stelle, erhalten. — 17: l. mit 2 Sam. 10, 17 (nachdem Helam ſchon V. 16 erwähnt iſt) חֵילָמָה ſtatt des müßigen „zu ihnen"; ferner mit Handſchriften der LXX und 2 Sam. ויערך ארם ל׳ דוד; ohne dieſe Umſtellung müßte ויערך אלהם vorher geſtrichen werden. — 20, 2: wie 2 Sam. 12, 30 haben auch hier (wenn auch neben der LA des MT) die LXX die Spur der richtigen LA מִלְכָּם erhalten; vergl. die textkrit. Anm. zu 2 Sam. 12, 30. — 3: l. für וַיְשַׂר (nach üblicher Deutung: „er zerſägte", von שׂוּר als einer ſonſt nicht zu belegenden Nebenform zu נָשַׂר) mit 2 Sam. 12, 31 וַיָּשֶׂם. Möglich, daß ſchon der Chroniſt den Text auf grauſame Hinrichtungen deutete; aber ein Zerſägen mit Picken und Äxten iſt ſicher nicht die Meinung des urſpr. Textes. — Statt des wiederholten וּבַמַּגֵּרוֹת l. nach 2 Sam. 12, 31 וּבְמַגְזֵרוֹת. — 4: l. mit LXX und 2 Sam. 21, 18 וַתְּהִי עוֹד; MT: „es ſtand der Kampf" (wogte unentſchieden hin u. her?). — 21, 12: l. mit LXX und 2 Sam. 24, 13 נָסְךָ; daraus iſt נָסְפָּה offenbar verſchrieben, könnte aber nur ein endgiltiges „hinweggerafft" bedeuten. — 24: l. mit LXX לְהַעֲלוֹת. — 24, 6: für וְאֶחָז wird unter allen Umſtänden וְאֶחָד zu leſen ſein; denn geſetzt, der MT könnte bedeuten: „und jedesmal zwei wurden von J. ausgeloſt", ſo wäre das Gegenteil von dem ausgeſagt, was man erwarten müßte: auf Eleaſar, nicht auf Ithamar müßten zwei Loſe fallen. — 21: לרחביהו wird als Duplette zum folgenden zu ſtreichen ſein. — 23: l. mit 23, 19 וּבְנֵי חֶבְרוֹן רֹאשׁ׳. — 27: ſtreiche וְ vor שׁהם als Dittographie. — 25, 3: der im MT fehlende 6. Name iſt aus V. 17 zu ergänzen. — 4: als urſpr. Text vermuten wir: חָנַנְיָהוּ חֲנַנְיָ אֲלִי אַתָּה גְּדַלְתָּ וְרוֹמַמְתָּ עֻזִּי יָשַׁב קָשָׁה מַלֹּתִי הוֹתַר מַחֲזִיאוֹת מַלִּיתָ. Folgt man von מלתי an dem MT („ich habe groß und hoch gemacht u. ſ. w."), ſo müßte man die 7 letzten Worte einem anderen poetiſchen Fragmente zu-

weisen, als die drei ersten. — 9: das von V. 10 ab 22mal wiederkehrende בניו ואחיו ש׳ע׳ kann V. 9ᵃ nur aus Versehen ausgefallen sein. — 26, 14: l. וְלִזְכַרְיָהוּ. — 16: לשפים beruht ursprünglich offenbar auf Dittographie der vorhergehenden vier Konsonanten. Durch Voranstellung des לְ und die Schreibung שפים (vergl. 7, 12) wurde die Zuthat erträglicher gemacht. — 20: l. statt des sonst unbekannten Achija mit LXX אֲחֵיהֶם. — 28: l., wie der Zusammenhang durchaus fordert, כָּל־הַמְּקֻדָּשׁ (was schon Luther ausdrückt); den MT hat man nur sehr gezwungen deuten können: „jeder, der weihte, [übergab es] an S." — 27, 4: l. nach 11, 12 אֶלְעָזָר בֶּן־דּ׳. — 28, 11: streiche mit LXX אֶת־ vor בתיו. Die Einsetzung ist wohl erfolgt, um die Beziehung des Suffixes von בתיו auf die Vorhalle zu erschweren. — 29, 11: zwischen כי und כל ist mindestens לְךָ ausgefallen; die LXX drücken aus: „denn du bist Herr über alles im H. und auf E."

Das zweite Buch der Chronik.

1, 5: l. mit LXX analog V. 3 שָׁם; MT: „und den kupfernen Altar . . . hatte er hingesetzt vor die Wohnung ꝛc." — 13: l. mit LXX מֵהַבָּמָה statt des offenbaren Schreibfehlers לַבּ׳. — 16: streiche מִקְוֵא und vergl. die textkritische Anm. zu 1 Kön. 10, 28. — 17: l. יֵצֵאוּ für יוצִיאוּ und vergl. die textkritische Anm. zu 1 Kön. 10, 29. — 2, 9: l. statt des Schreibfehlers מכות („Schläge für deine Leute!") mit LXX und 1 Kön. 5, 25 מַכֹּלֶת. — 3, 1: ergänze mit LXX יהוה nach נראה (die Weglassung beruht wohl auf der Erwägung, daß nicht Jahwe selbst, sondern der Engel Jahwes dem David erschienen sei; nach Streichung von יהוה sollte der Rest wahrscheinlich bedeuten: „der David gezeigt worden war") und stelle mit den LXX במקום vor אשר, wo es allein einen Sinn hat. Der MT könnte nur heißen: „welchen [Berg Moria!] er [Salomo] am Platze Davids hergerichtet hatte". Aber das Herrichten ist vorher in allen Stücken Sache Davids. — 4: statt des durch den Ausfall mehrerer Worte sinnlos gewordenen MT l. mit Bertheau nach 1 Kön. 6, 3: והא׳ אשר על־פני הֵיכַל הַבַּיִת עֶשֶׂר בָּאַמָּה רָחְבּוֹ וְהָאֹרֶךְ וג׳. — 10: l. mit LXX und analog V. 6 ꝛc. וַיְצַף; MT: „und man überzog sie". — 4, 5: streiche mit Bertheau יָכִיל als eine aus 1 Kön. 7, 26 stammende Glosse zu מחזיק. — 12: l. (wie V. 12ᵇ u. 13) mit 1 Kön. 7, 41 גֻּלּוֹת הַכֹּת׳ statt: „die Kugeln und die Kn.". — 13: vergl. die Fußnote, sowie die textkritische Anmerkung zu 1 Kön. 7, 42. — 14: da der ganze Abschnitt V. 11 ff. wörtlich aus 1 Kön. 7, 40 ff. entlehnt ist, kann auch עָשָׂה nur — das erste aus עָשֶׂר, das zweite aus עֲשָׂרָה (1 Kön. 7, 43) — verschrieben sein. — 19: streiche nach 1 Kön. 7, 48 וְ vor אֵת; mit את־מזבח beginnt die Aufzählung „aller Geräte". — 5, 3: ergänze nach 1 Kön. 8, 2 vor בֶּחָג noch בְּיֶרַח הָאֵתָנִים, da ohnedies der Schluß des Verses unverständlich. — 10: ergänze nach LXX zu 1 Kön. 8, 10 לֻחוֹת הַבְּרִית vor אֲשֶׁר. — 6, 22: vergl. die textkritische Anm. zu 1 Kön. 8, 31. — 26: l. תְּעַנֵּם und vergl. die textkritische Anm. zu 1 Kön. 8, 35. — 28: l. בְּאַחַד und vergl. die textkritische Anm. zu 1 Kön. 8, 37. — 38: l. mit LXX (vergl. auch 1 Kön. 8, 47; die Parallelstelle 2 Chr. 6, 37 hat dort gleichfalls שִׁבְיָם, welches wahrscheinlich auch nur verschrieben ist für) שֹׁבֵיהֶם; der MT wird hier durch den nachfolgenden Relativsatz unmöglich. — 7, 5: l. nach 1 Kön. 8, 63 אֶת־זֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר; MT: „das Rinderopfer", aber dem aufzählenden וְצֹאן muß בָּקָר (ohne Artikel) vorangegangen sein. — 17: streiche nach 1 Kön. 9, 4 וְ vor לעשות. — 8, 1: l. מִקֵּץ הָעֶשְׂרִים und vergl. die textkritische Anm. zu 1 Kön. 9, 10. — 9: streiche nach 1 Kön. 9, 22 אֲשֶׁר vor לֹא; der MT könnte nur bedeuten: „und unter den Israeliten gab es welche, die S. nicht zu Leibeigenen machte". — 15: l., wie das stets intransitive סָרוּ fordert und einige Handschriften bieten, מִמִּצְוַת (Ausfall von מ vor מ). — 9, 4: l. mit 1 Kön. 10, 5 וְעֹלָתוֹ oder besser וְעֹלֹתָיו. Falls der MT („und seinen Söller, den er auf den Tempel Jahwes brachte") auf Absicht des Chronisten beruhen sollte, um die Gegen-

ward der Heidin beim Brandopfer zu beseitigen, so würde noch immer וַעֲלָה (anstatt הָעֲלָה) den urspr. Text verraten. Das Wahrscheinlichste ist aber, daß ועליתו aus ועלתיו verschrieben ist. — 7: l. mit LXX zu 1 Kön. 10, 8 נָשִׂיךָ und vergl. die textkritische Anm. zu d. St. — 14: ergänze nach dem berichtigten Text von 1 Kön. 10, 15 (s. die textkritische Anm. zu d. St.) מֵאֲשֶׁר בָּא. — 19: vergl. zu der Streichung von שָׁם die textkritische Anm. zu 1 Kön. 10, 20. — 20: vergl. die textkritische Anm. zu 1 Kön. 10, 21. — 10, 2: vergl. zu der Ergänzung von בִּי מֵת שְׁלֹמֹה die textkritische Anm. zu 1 Kön. 12, 2. — 5: ergänze mit LXX und 1 Kön. 12, 2 לְכוּ vor עוֹד. — 7: ergänze mit LXX und 1 Kön. 12, 7 הַיּוֹם hinter אִם (unentbehrlich wegen des Gegensatzes von כָּל־הַיָּמִים). — 10: l. mit LXX u. 1 Kön. 12, 10 אֵלָיו; die LA des MT („da redeten mit ihm" ꝛc.) ist wohl durch das sogleich folgende אִתּוֹ veranlaßt. — 14: die Übersetzung folgt dem textus receptus (אבי הכביד). Die von Bär nach den besten Zeugen (auch ed. Mantuana) aufgenommene LA אַכְבִּיד („ich will euch ꝛc.") kann dagegen nicht in Betracht kommen. Sie stimmt weder zu V. 10, noch zur Fortsetzung (וַאֲנִי „ich aber"!) und ist den LXX unbekannt. Offenbar entstand sie so, daß אבי irrtümlich ausgelassen, das nun unverständliche הכביד aber in die 1. Person umgesetzt wurde. — 11, 18: l. mit LXX Cod. Alex. וַאֲבִיחַיִל oder וַלְאָ; letzteres würde noch deutlicher ergeben, daß nicht eine zweite Gemahlin Rehabeams, sondern die Mutter der Mahalath (als gleichfalls dem Hause Davids entsprossen!) genannt werden soll. — 22: ergänze nach den LXX חָשַׁב hinter בִּי; der MT ist nicht zu übersetzen. — 12, 9: streiche nach 1 Kön. 14, 26 וְ vor אֶת־. — 13, 2: l. mit LXX מַעֲכָה und vergl. die Anm. zu 1 Kön. 15, 2. — 15, 8: da הַזְּבִיאָה keinen Genetiv nach sich duldet, so ist עִדֹּד הַנָּבִיא mit Bertheau als Überrest einer in den Text eingedrungenen Randglosse zu streichen, die vollständig etwa עזריה בן־ע' נבואת lautete. — 18, 5: l. mit LXX und 1 Kön. 22, 6 (wie das אחדל im zweiten Gliede fordert) הַאֵלֵךְ statt der 1. Plur. — 12: l. mit LXX (hier u. 1 Kön. 22, 13) דִּבְּרוּ statt דִּבְרֵי. — 13: ergänze mit LXX u. 1 Kön. 22, 14 אֲלַי (das nach אלהי leicht ausfallen konnte) vor אֹתוֹ. — 14: l. entsprechend den folgenden Pluralen mit 1 Kön. 22, 15 נֶחֱדָל. — 18: l. mit LXX (hier und 1 Kön. 22, 19) לֹא כֵן; MT: „darum". — 19: streiche mit LXX und 1 Kön. 22, 20 וַיֹּאמֶר als Überbleibsel der parallelen LA: וְזֶה אֹמֵר וג'. — 27: vergl. die textkritische Anm. zu 1 Kön. 22, 28. — 33: l. mit LXX (hier u. 1 Kön. 22, 34) מִן־הַמַּחֲנֶה statt aus dem Lager". — 34: l. mit LXX u. 1 Kön. 22, 35 עָמָד. Auch die LA des MT würde bedeuten: „der König war standhaltend (oder: aushaltend)"; aber die intransitive Bedeutung des Hiphils von עמד ist sonst nicht zu belegen. — 19, 8: statt des sinnlosen „und sie kehrten nach Jerusalem zurück" ist zweifellos mit LXX וַיָּשֻׁבוּ יר' zu lesen. וְלָרִיב fassen die LXX einfach „abzuurteilen"; richtiger wäre nach Jes. 1, 17 „im Rechtshandel beschützen" oder (so gewöhnlich) „angreifen, befehden". Beides paßt hier nicht in den Kontext, dagegen entspräche dem לְהַשְׁחִית aufs beste וּלְרִיבִי. Durch Verwandlung des zweiten Jod in Waw (ganz wie in יסבי) entstand die LA des MT. — 20, 1: l. statt der עַמּוֹנִים, die doch nur mit den בני עמון vorher identisch sein könnten, mit den LXX מְהַמְּעוּנִים und vergl. 26, 7. — 2: die LA des MT „aus Aram" wird bereits von den LXX vorausgesetzt, kann aber, wie die Erwähnung des (toten) Meeres und Engedis zeigt, nur aus מֵאֱדֹם verschrieben sein. — 25: l. mit LXX בְּהֶמְתָּה statt בָּהֶם; für פְּגָרִים wird mit einigen Handschriften בְּגָדִים zu lesen sein, wenn auch zweifelhaft ist, ob die σκῦλα der LXX dieselbe LA voraussetzen. MT ist allenfalls zu übersetzen: „und sie fanden unter ihnen in Menge sowohl Fahrhabe als Leichname und ꝛc." — 21, 11: l. mit LXX בְּהָרֵי anstatt „auf den Bergen". — 22, 6: l. mit LXX u. 2 Kön. 8, 29 מִן statt des sinnlosen בִּי; mit denselben Zeugen l. וַאֲחַזְיָהוּ statt des Schreibfehlers וַעֲזַרְיָהוּ. — 10: l. mit LXX und 2 Kön. 11, 1 וַתְּאַבֵּד; MT: „und redete mit der ganzen kön. F. . — 23, 12: vergl. zu der Glosse הרצים die textkritische Anm. zu 2 Kön. 11, 13. —

14: l. nach dem berichtigten Text von 2 Kön. 11, 15 פְּקִידֵי; MT: „die Gemusterten des Heeres". — אל־מבית הש ist wie 2 Kön. 11, 15 als sinnlose Glosse zu streichen, mag sie nun bereits vom Chronisten übernommen oder nachträglich bei ihm interpolirt sein. — 24, 7: die Richtigkeit von בָּנֶיהָ vorausgesetzt, ist mindestens mit LXX וּבְ zu lesen, um den Text verständlich zu machen. — 12: wie die folgenden Plurale zeigen, ist עֹשֵׂה entw. ungewöhnliche Orthographie oder verschrieben für עֹשֵׂי (so 2 Kön. 12, 12). — 25: l. mit LXX, wie der Zusammenhang (V. 21) fordert, בְּךָ. Die LA des MT entstand durch Dittographie des nachfolgenden י. — 27: l. mit dem Kethib וְרֹב; das Qere soll wohl bedeuten: „und was seine Söhne betrifft, so möge sich der Ausspruch über (oder: wider) ihn mehren" (d. i. nach üblicher Deutung: so möge der von Sacharja V. 22 ausgesprochene Fluch durch das Unglück seiner Söhne noch weiter in Erfüllung gehen). — 25, 19: wenn man אָמַרְתָּ beibehält, so ist darnach notwendig (י)הִבִּיתָ zu lesen. Die 2. Person ist wohl erst aus 2 Kön. 14, 10 eingedrungen, הִגָּה aber aus הִכֵּה verschrieben. — 24: l. mit 2 Kön. 14, 14 וַיִּלְקַח אֶת־. — 28: l. mit LXX und 2 Kön. 14, 20 דָּוִד statt des Schreibfehlers יְהוּדָה. Hätte der Chronist Amazja das ehrenvolle Begräbnis absprechen wollen, so wäre vor allem עם־אבתיו zu streichen gewesen. — 26, 5: statt des befremdlichen MT „der auf das Schauen Gottes acht hatte" (dies würde intransitives בִּ הֵבִין bedeuten!) wird mit LXX Targ. etc. הם׳ בִּירְאַת הא׳ zu lesen sein. — 28, 3: l. mit LXX u. nach 2 Kön. 16, 3 וַיְצַבֵּר; MT: „er ließ seine S. anzünden". — 30, 21: der schon von den LXX (auch Luc.) vorausgesetzte Text ist offenbar verderbt; l. mit Bertheau nach 1 Chr. 13, 8 בְּכָל־עֹז und streiche das erste ליהוה, dessen Einsetzung nötig ward, als die LA בכלי עז entstanden war und mit dem zweiten ליהוה (= „mit den mächtigen Instrumenten Jahwes") verbunden wurde. — 31, 6: streiche das schon vor der Zeit der LXX irrtümlich beigefügte וְיהוּדָה; die in Juda ansässigen Israeliten sind (wie 1 Kön. 12, 17) von den im Nordreiche selbst wohnenden unterschieden. — 10: l. statt des unverständlichen MT mit LXX וַיִּזְּחֵר. — 32, 22: l. mit LXX statt des unmöglichen MT („und er leitete sie ringsum") וַיְנַחֵ לָהֶם, wie 14, 6. 15, 15. 20, 30. 1 Chr. 22, 18. — 31: l. mit LXX הַמְשֻׁלָּחִים; MT: „die zu ihm gesandt hatten (nach dem Sprachgebrauch jedoch eher: die wider ihn losgelassen hatten)". — 33: der MT wäre so zu verstehen, daß der Chronist die betreffenden „Offenbarungen Jesajas" nur als Bestandteil des Königsbuches kannte (nämlich in dem Abschnitt 2 Kön. 18, 13 ff.). Nun scheint aber חזון י׳ בן אמוץ ausdrücklicher Hinweis auf den ersten Titel des Jesajabuches (1, 1) und die LA der LXX, Targ. und Vulg. וְעַל־סֵפֶר (als Hinweis auf den Paralleltext im Königsbuch zu Jes. 36—39) dürfte darnach doch den Vorzug verdienen. — 33, 7: l. statt des Schreibfehlers לירושלם mit 2 Kön. 21, 7 לְעוֹלָם. — 8: l. mit 1 Kön. 21, 8 נָתַתִּי; MT könnte nur bedeuten: „den ich habe bestehen lassen". — 19: statt des sonst unbekannten Eigennamens חוזי wird mit LXX (vergl. auch V. 18) הַחוֹזִים zu lesen sein. — 34, 6: statt des seltsamen Kethib (nach üblicher Deutung: „durchsuchte er ihre Häuser") fordert das Qere בְּחַרְבֹתֵיהֶם „mit ihren Schwertern" (falls nicht ursprünglich ein St. constr. zu חָרְבוֹת „Trümmerstätten" gemeint ist); l. mit fast allen Neueren בְּחָרְבַּת׳. — 7: l. statt der Unform לָהֲרֹק, die unmöglich Infin. sein kann, nach Analogie von V. 4 וְהָרַק. — 9: l. mit LXX etc. nach dem Kethib וַיָּשֻׁבוּ י׳; MT allenfalls: „und waren alsdann [wieder] nach Jerusalem zurückgekehrt . — 10: l. mit LXX und 2 Kön. 22, 5 לְתִתֵּי; MT allenfalls: und die W . . . . gaben es hin, um herzustellen u. s. w. — 13: die Übersetzung folgt der Annahme, daß וְ vor כָּל zu streichen und V. 13 eng mit V. 12 zu verbinden ist. Freilich werden auch damit nicht alle Schwierigkeiten des verworrenen Textes gelöst. — 22: l. mit LXX אָמַר hinter אשר; der Ausfall ist durch die Ähnlichkeit beider Konsonantengruppen veranlaßt. — 32: l. nach 2 Kön. 23, 3 (nur daß dort das Qal vorausgeht) am Schlusse des Satzes בַּבְּרִית; wie es scheint, ist ובנימין erst daraus verschrieben, obschon bereits

die LXX den MT voraussetzen. — 35, 4: l. mit dem Kethib (und LXX) וְהָכִינוּ; MT: „und rüstet zu". — 21: ergänze nach LXX das unentbehrliche Prädikat בָּאתִי hinter אַתָּה (letzteres dient zur Betonung des Suffixes in עָלֶיךָ). — Statt אל־בית scheint die Parallelstelle 3 (1) Esra 1, 26 vorauszusetzen אֶל־פְּרָת (oder עַל־ם), also: „sondern nach dem Euphrat ist mein Angriff [gerichtet]" oder: „am E. steht mir der Kampf bevor". Ist dies wirklich der ursprüngliche Text? — 36, 3: ergänze mit LXX und 2 Kön. 23, 33 Qere מִמְּלֹךְ hinter מִצְרַיִם; MT: „und der König von Ägypten setzte ihn in J. ab". — 23: l. mit LXX und Esr. 1, 3 יְהִי für יהוה; MT (als Nachsatz: Jahwe, sein Gott, ist mit ihm!).

Regiſter

der Eigennamen mit beigefügter genauer Umſchreibnng der hebräiſchen Wortformen.

Die hebräiſchen Konſonanten ſind in folgender Weiſe umſchrieben: āleph durch ʾ, bēth u. ſ. w. durch b, g, d, h, w, z (ganz weiches s, nicht etwa wie deutſches ʒ zu ſprechen!), ch (etwa wie ch in deutſchem „Rachen"), ṭ (am Hintergaumen gebildetes, härteſtes t), j, k (wenn aſpiriert: kh), l, m, n, s, ʿ (eigentüml. Kehllaut), p (aſpiriert ph), ṣ (ſtarkes, am Hintergaumen gebildetes s), q (ſtarkes, am Hintergaumen gebildetes k), r, ś (wie gewöhnliches s zu ſprechen), sch, t.

Von den Vokalen ſind die langen durch ā, ē, ī, ō, ū wiedergegeben; die kurzen durch a, e (unbetontes Segōl; dagegen betontes durch è), i, o, u. Das ſogen. schĕwā quiescens bleibt außer Betracht; schewa mobile iſt durch ĕ wiedergegeben, die ſogen. chāṭeph-Laute durch ă, ĕ, ŏ; pathach furtivum (immer nach langem Vokal) gleichfalls durch ă.

Die hebräiſchen Wörter haben den Ton in der Regel auf der Endſilbe. Betonte vorletzte Silbe iſt im nachfolgenden Regiſter durch einen Accent kenntlich gemacht; und zwar iſt dann betontes e, i, o, u (é, í, ó, ú) immer langer Vokal, betontes a (á) dagegen nur in . . .jāhu, . . .māweth, ʾāwen, pāʿu.

Aaron, ʾahărōn
Abarim, ʿābārīm
Abdon, ʿabdōn
Abel (Ortsname), ʾābēl
Abel (Mannesname), hèbel (Hauch)
Abia, ʾăbijjā (auch ʾăbijjāhū, ʾăbijjām)
Abjathar, ʾebjātār
Abigail, ʾăbīgájil
Abihu, ʾăbīhū
Abimael, ʾăbīmāʾēl
Abimelech, ʾăbīmèlekh
Abiſai, ʾăbīschaj
Abner, ʾabnēr, auch ʾăbīnēr
Abraham, ʾabrāhām (ʾabrām)
Abſalom, ʾabschālōm
Accad, ʾakkad
Acco, ăkkō
Achis, ʾākhīsch
Achor, ʿākhōr
Achſaph, ʾakhschāph
Achſib, ʾakhzīb
Adam, ʾădām (Menſch)
Adama, ʾădāmā
Admа, ʾadmā
Adonia, ʾădōnijjāhū
Adoraim, ʾădōrájim
Adrammelech, ʾadrammèlekh
Adullam, ʿădullām
Adummim, ʾădummim
Agag, ʾăgag
Agur, ʾāgūr
Ahab, ʾach'āb
Ahas, ʾāchāz
Ahasja, ʾăchazjā, ʾăchazjáhū
Ahasveros, ʾăchaschwērōsch (Xerxes)
Ahia, ʾăchijja, ʾăchijjáhū
Ahikam, ʾăchīqām
Ahimaaz, ʾăchīmáʿaṣ
Ahimelech, ʾăchīmèlekh
Ahitophel, ʾăchītóphel
Ahmetha, ʾachmĕtā (Egbátana)
Ai, ʿaj, auch ăjjā
Ajalon, ʾajjālōn
Ajin, ʿájin
Akrabbim, ʿakrabbīm
Almodad, ʾalmōdād
Almon, ʿalmōn
Amalek, ʿămālēq
Amaſa, ʿămāsā
Amazja, ʾămasjā
Ammon, ʿammōn
Amnon, ʾamnōn
Amoriter, ʾămōrī
Amos (der Prophet), ʿāmōs
Amoz (Vater Jeſajas), ʾāmōṣ
Amraphel, ʾamrāphèl
Ana, ʿănā
Anab, ʿānāb
Anamim, ʿănāmīm

Anathoth, ʿănātot
Anim, ʿănīm
Apheḳ, ʾăphēq
Ar, ʿār
Araber, ʿărābī
Arabien, ʿărab
Arad, ʿărād
Aram, ʾărām
Ararat, ʾărārāṭ
Arba, ʾarbaʿ
Argob, ʾargōb
Ariel, ʾărīʾēl
Arkiter, ʿarkī
Arnon, ʾarnōn
Aroer, ʿărōʿēr, auch ʿarʿōr
Arpad, ʾarpād
Arpachſad, ʾarpakhschad
Arthahſaſtha, ʾartachschaschtā (Artaxerxes)
Arubboth, ʾărubbōt
Arvaditer, ʾarwādī
Aſa, ʾāsā
Aſahel, ʿăsāhʾēl
Aſan, ʿāschān
Aſaph, ʾāsāph
Aſarhaddon, ʾēsarchaddōn
Aſaſel, ʿăzāʾzēl
Aſchera, ʾăschērā
Aſdod, ʾaschdōd
Aſeka, ʿăzēqā
Aſima, ʾăschīmā
Aſkalon, ʾaschqēlōn
Aſkenas, ʾaschkĕnaz
Aſſer, ʾāschēr
Aſſur, Aſſyrien, ʾaschschūr
Aſtaroth, ʿaschtārōt
Aſtarte, ʿaschtóret
Ataroth, ʿăṭārōt
Athalja, ʿătaljā
Avva, Awa, ʿawwā

Baal, bāʿal (Herr)
Baalath, baʿălath
Baal Gad, bāʿal gād
Baal Hamon, bāʿal hāmōn
Baal Hazor, bāʿal chāṣōr
Baal Hermon, bāʿal chermōn
Baal Meon, bāʿal mĕʿōn
Baal Perazim, bāʿal pĕrāṣīm
Baal Saliſa, bāʿal schālīschā
Baal Zephon, bāʿal sĕphōn
Babel. Babylon, bābèl
Baeſa, baʿschā
Bahurim, bachūrīm
Bala, bālā
Balak, bālāq
Bamoth, bāmōt
Barſillai, barzillaj
Baruch, bārūkh (geſegnet)
Baſan, bāschān
Bathſeba, bat-schèbaʿ
Bedan, bĕdān
Beer, bĕʾēr
Beeroth, bĕʾĕrōt
Beerſeba, beʾēr schèbaʿ
Beeſthera, bĕʿeschtĕrā
Bel, bēl
Bela, bèlaʿ
Belſazzar, bēlscha'ṣṣar, auch bēltscha'ṣṣar
Benaja, bĕnājā, bĕnājáhū
Benhadad, ben-hădad
Benjamin, binjāmīn
Bered, bèred
Berothai, bērōtaj
Beſor, bĕsōr
Betach, bètach
Beten, bèṭen
Beth Anoth, bēt-ʿănōt
Beth Araba, bēt-[hā]ʿărābā
Beth Arbeel, bēt-ʾarbēʾl
Beth Aſmaveth, bēt-ʿazmáwet
Beth Aven, bēt-ʾáwen
Beth Bara, bēt-bārā
Beth Birei, bēt-birʾı
Beth Cherem, bēt-kèrem
Beth Dagon, bēt dāgōn
Bethel, bēt-ʾēl
Beth Emek, bēt-ʿémeq
Beth Ezel, bēt-ʾēṣel
Beth Gader, bēt-gādēr
Beth Gamul, bēt-gāmūl
Beth Hanan, bēt-chānān
Beth Haram, bēt-hārām
Beth Haſitta, bēt haschiṭṭā
Beth Hogla, bēt-choglā
Beth Horon, bēt-chōrōn
Beth Jeſimoth, bēt-[ha]-jĕschīmōt
Bethleaphra, bēt-lĕʿaphrā
Beth Lebaoth, bēt-lĕbāʾōt
Bethlehem, bētlèchem
Bethnimra, bēt-nimrā
Beth Pazzez, bēt-paṣṣēṣ
Beth Pelet, bēt-péleṭ
Beth Peor, bēt-pĕʿōr
Beth Rehob, bēt-rĕchōb
Beth Sean, bet-schĕʾān
Bethſemes, bēt-schèmesch
Beth Thappuah, bēt-tappúăch
Bethuel, bĕtūʾēl
Bethulia, betūlejāh
Bethzur, bēt-ṣūr
Betonim, bĕṭōnīm
Bezek, bèzeq
Bezer, bèser
Bileam, bilʿām
Bilha, bilhā
Boas, bōʿaz (in ihm [iſt] Stärke)
Bochim, bōkhīm
Bor Haſira, bōr hassīrā
Bozkath, boṣqat
Bozra, boṣrā
Bus, būz

Caleb, ſ. Kaleb
Chaldäer, Kasdīm
Cyrus, Kóresch

Dabrath, dābĕrat
Dagon, dāgōn
Damaskus, dammèseq
Dan, dān
Daniel, dānijjēl, dānīʾēl
Darike, darkĕmōn
Darius, dārējávesch
David, dāvīd
Debora, dĕbōrāh (Biene)
Dedan, dĕdān
Delila, dĕlīlā
Diblathaim, diblātájim
Dibon, dībōn
Dikla, diqlā
Dina, dīnā
Dinhaba, dinhābā
Diſahahab, dī sāhāb
Doeg, dōʾēg
Dophka, dophqā
Dor, dōr
Dothain, dōtájin, dōtān
Duma, dūmā
Dura, dūrā

Ebal, ʿēbāl
Eben Ha eſer, ʾèben hāʿézer
Eber, ʿēber
Eden, ʿédeu, ʿèden
Edom, ʾădōm
Edomiter, ʾădĕmi
Edrei, ʾedrĕʿī
Eglath, ʿeglat
Eglon, ʿeglōn
Ehud, ʾēhūd
Ekron, ʿeqrōn
Ela, ʾēlā
Elam, ʿēlām
Elath, Eloth, ʾēlat, ʾēlōt
Eleale, ʾelʿālè

Eleaſar, ʾelʿāzār
Elhanan, ʾelchānān
Eli, ʿēlī
Elias, ʾēlījjā, ʾēlījjáhū
Elieſer, ʾālīʿèzer
Elim, ʾēlīm
Eliſa (Volk), ʾälischā
Eliſa (Prophet), ʾälīschāʿ
Elkos, ʾelqōsch
Ellaſar, ʾellāsār
Elon, ʿēlōn
Eltheke, ʾeltĕqē
Emiter, ʾēmīm
Enak, ʿānāq
Enakiter (Mehrz.), ʿānāqim
Enam, ʿēnām
Endor, ʿēn dōr
Engannim, ʿēn gannīm
Engedi, ʿēn gĕdī
Ephraim, ʾephrájim
Ephrath, ʾephrāt
Ephron, ʿephrōn
Erech, ʾèrekh
Eſarhaddon, ʾēsar chaddōn
Eſau, ʿēsāw
Eskol, ʾeschkōl
Eſra, ʿezrā
Eſthaol, ʾeschtāʾōl
Eſthemo[a], ʾeschtĕmō, ʾeschtĕmóʿă
Eſther, ʾestēr
Etam, ʿētām
Etham, ʾētām
Ethan, ʾētān
Ethbaal, ʾetbáʿal
Ether, ʿèter
Euphrat, pĕrāt
Eva, chawwā
Evilmerodach, ʾăwīl mĕrōdakh
Ezechiel, jĕchezqēʾl
Eziongeber, ʿeṣjōn gèber

Gaas, gáʿasch
Gad, gād
Galiläa, gālīl, gālīlā
Gallim, gallīm
Gamliel, gamlīʾēl
Gareb, gārēb
Garizim, gĕrizzīm
Gath, gat
Gaza, ʿazzā
Geba, gèbaʿ
Gebal, gĕbāl
Gebim, gēbīm
Gedalja, gĕdaljā
Geber, gèder
Gedera, gĕdērā
Gedor, gĕdōr
Gehaſi, gēchăzī
Gerar, gĕrār
Gerſom, Gerſon, gērschōm, gērschōn
Geſer, gèzer
Geſur, gĕschūr
Gether, gèter
Gibbethon, gibbĕtōn
Gibea, gibʿā
Gibeon, gibʿōn
Gideon, gidʿon
Gihon, gīchōn
Gilboa, gilbóʿă
Gilead, gilʿād
Gilgal, [ha]gilgāl
Gilo, gīlō
Girgaſiter, girgāschī
Gittaim, gittájim
Gob, gōb
Golan, gōlan
Goliath, goljat
Gomer, gómer
Gomorrha, ʿămōrā
Goſan, gōzān
Goſen, góschen

Habakuk, chăbaqqūq
Habor, chābōr
Hachmoni, chakhmōnī
Hadad, hădad
Hadadeſer, hădadʿèzer
Hadaſa, chădāschā
Hadid, chādīd
Hadoram, hădōrām
Hadrach, chadrākh
Hagar, hāgār
Hagariter, hagrīm (Mehrz.)
Haggai, chaggaj
Halah, chălach
Halhul, chalchūl
Ham, chām
Haman, hāmān
Hamath, chămāt
Hammon, chammōn
Hanani, chănānī
Hanes, chānēs
Hanna, channā
Hapharaim, chăphārájim
Hapara, hăppārā
Hara, hārā
Haran, chārān
Harod, chărōd
Haſael, chăzāʾēl
Havila, chăwīlā
Havran, chawrān
Hazar Addar, chăṣar ʾaddār
Hazarmaveth, chăṣarmáwet
Hazazon Thamar, chăṣāṣōn tāmār
Hazeroth, chăṣērōt
Hazor, chāṣōr
Hebräer, ʿibrī, Mehrz. ʿibrīm
Hebron, chebrōn
Helbon, chelbōn
Helkath, chelqat, chelqāt
Heman, hēmān
Hena, hēnaʿ
Henoch, chānōkh
Hepher, chépher
Hermon, chermōn
Heshon, cheschbōn
Hethiter, chittī, Mehrz. chittīm
Heviter, chiwwī, Mehrz. chiwwīm
Hilkia, chilqijjā, chilqijjáhū
Hinnom, hinnōm (meiſt gē hinnōm, Thal Hinnoms, oder gē ben h., Thal des Sohnes H.
Hiob, ʾijjōb
Hiram, chīrām
Hiskia, chisqijjā
Hobab, chōbāb
Holon, chōlōn
Hophra, chophraʿ
Hor, hōr
Horeb, chōrēb
Horma, chormā
Horonaim, chōrōnájim
Hoſea, hōschéʿă
Hul, chūl

Jaakan, jaʿăqān
Jabal, jābāl
Jabbok, jabbōq
Jabes, jābēsch
Jabin, jābīn
Jabne, jabnè
Jachin, jākhin (er [Gott] befeſtigt)
Jael, jāʿēl
Jaeſer, jaʿzēr
Jahaz, jáhaṣ, jáhṣā
Jair, jāʾīr
Jakob, jaʿăqōb
Janoah, jānóăch
Japhet, jèphĕt
Japhia, jāphíăʿ
Jarmuth, jarmūt
Jaſobeam, jāschobʿām
Jattir, jattīr

Javan, jāwān
Jddo, ʿiddō
Jebus, jĕbūs
Jebuſiter, jĕbūsī
Jechonja, jĕkhonjā, jĕkhonjáhu
Jedo, jeʿdō
Jeduthun, jĕdūtūn
Jehoas, jĕhōʾāsch
Jehoachas, jĕhōʾāchāz
Jehoram, jĕhōrām
Jehu, jēhūʾ
Jekabzeel, jĕqabṣĕʾēl
Jephta, jiphtāch
Jeremia, jirmĕjáhū
Jericho, jĕrīchō, auch jĕrēchō
Jerobeam, jārobʿām
Jeruſalem, jĕrūschālájim
Jeſaja, jĕschaʿjáhu
Jethro, jitrō
Jibleam, jiblĕʿām
Jjjon, ʾijjōn
Jisreel, jizrĕʿēl, jizrĕʿèl
Jndien, hóddū
Joab, jōʾāb
Joachas, jōʾāchāz
Joas, jōʾāsch
Jobab, jōbāb
Joel, jōʾēl
Johanan, jōchānān, jĕhōchānān
Jojachin, jōjākhīn, jĕhōjākhīn
Jojada, jōjādāʿ, jĕhōjādāʿ
Jojakim, jōjāqīm, jĕhōjāqīm
Jokmeam, joqmĕʿām
Joktan, joqṭān
Joktheel, joqṭĕʾēl
Jonadab, jōnādāb, jĕhōnādāb
Jona, jōnā
Jonathan, jōnātān, jĕhōnātān,
Joppe, jāphō
Joram, jōrām (für jĕhōrām)
Jordan, jardēn
Joſaphat, jōschāphāṭ, jĕhōschāphāṭ
Joſeph, jōsēph
Joſia, jōschijjáhū
Joſua, jĕhōschúăʿ
Jotbatha, joṭbātā
Jothām, jōtām
Jſaak, jiṣchāq
Jſai, jischaj
Jſboſeth, ʾīsch bóschet
Jſebel, ʾīzèbel
Jsmael, jischmāʿēl
Jsrael, jiśrāʾēl
Jſſachar, jiśśākhār
Jthamar, ʾītāmār
Jubal, jūbāl
Juda, jĕhūdā
Jude, jĕhūdī, Mehrz. jĕhūdīm
Judith, jĕhūdīt
Jutta, juṭṭā

Kabul, kābūl
Kades Barnea, qādēsch barnéăʿ
Kadmoniter, qadmōnī
Kahath, qĕhāt
Kain, qájin
Kalah, ſ. Kelah
Kaleb, kālēb
Kalne, kalnē, kalnè (auch kalnō)
Kamos, kĕmōsch
Kana, qānā
Kanaan, kĕnáʿan
Kaphira, kĕphīrā
Kaphthor, kaphtōr
Karkemis, karkĕmīsch
Kaſiphja, kāsiphjā
Kasluhiter, kaslūchīm
Kebar, kĕbār
Kedarener, qēdār
Kedemoth, qĕdēmōt
Kedes, qèdesch
Kedorlaomer, kĕdōrlāʿómer
Kelah, kèlach
Kella, qĕʿīlā
Kenan, qēnān
Kenath, qĕnāt
Keniſiter, qĕnizzī, Mehrz. qĕnizzīm
Keniter, qēnī, Mehrz. qēnīm
Kerioth, qĕrijjōt
Kerub, kĕrūb, Mehrz. kĕrūbīm
Ketura, qĕṭūrā
Kidron, qidrōn
Kinnereth (Kinneroth), kinnèret, kinnĕrōt
Kir (Heres, Hareſeth), qīr (chèreś, chărèśet)
Kirjathaim, qirjātájim
Kirjath Jearim, qirjat jĕʿārīm
Kirjath Sepher, qirjat sépher
Kiſchon, qīschōn
Kisloth Thabor, kislōt tābōr
Kittim, kittīm (Mehrzahl von kittī)
Korah, qórach
Kreter und Plether, [ha]-kĕrētī [vĕha]pĕlētī
Krith, kĕrīt
Kuſan Riſathaim, kūschan risch'ātájim
Kuſch, kūsch
Kuth, Kutha, kūt, kūtā

Laban, lābān
Lachis, lākhīsch
Lais, lájisch
Lamech, lèmekh
Lea, lēʾā
Lehi, lĕchī
Lemuel, lĕmūʾēl
Levi, lēwī
Levit, lēwī, Mehrz. lĕwijjīm
Libanon, lĕbānōn
Libna, libnā
Lod, lōd
Lodebar, lō dĕbār
Lot, lōṭ
Lud, lūd
Luhith, lūchīt
Luz, lūz

Maacha, maʿākhā
Machir, mākhīr
Madon, mādōn
Magog, māgōg
Mahanaim, machănájim
Makkeda, maqqēdā
Maleachi, malʾākhī
Mamre, mamrē
Manaſſe, mĕnaschschè
Manna, mān
Maon, māʿōn
Mara, mārā
Mareſa, mārēschā
Mardachai, mordĕkhaj
Mas, masch
Masreka, maśrēqā
Maſſa, massā
Medeba, mēdĕbā
Medien, Meder, mādaj
Megiddo, mĕgiddō
Melchiſedek, malkī ṣèdeq
Memphis, mōph
Menahem, mĕnachēm
Mephaath, mepháʿat
Mephiboſeth, mĕphībóschet
Merab, mērāb
Merari, mĕrārī

Merodach Baladan, mĕrōdakh bal'ădān
Merom, mērōm
Meros, mērōz
Meſa (Ort), mēschā'
Meſa (König), mēscha'
Meſech, mèschekh
Micha, mīkhā
Michael, mīkhā'ēl
Michal, mīkhal
Michmas, mikhmas, mikhmāsch
Migdol, migdōl
Migron, migrōn
Milkom, milkōm
Minnith, minnīt
Mirjam, mirjām
Miſeal, misch'āl
Mizpa, miṣpā
Mizpe, miṣpè
Moab, mō'āb
Moabiter, mō'ābī
Molada, mōlādā
Mordechai, mordĕkhaj
More, mōrè
Moreſeth Gath, mōrèschet gat
Moria, mōrijjā
Moſer, Moſeroth, mōsēr, mōsērōt
Moſe, mōschè

Naaman, na'ămān
Naara, Naaran, na'ăra, na'ărān
Nabal, nābāl
Nadab, nādāb
Naemi, no'ōmī
Nahalal, nahălāl
Nahas, nāchāsch
Nahor, nāchōr
Nahum, nachūm
Naphthali, naphtalī
Naphtuſiter, naphtūchīm (Mehrzahl)
Naſiräer, nāzīr
Nathan, nātān
Nebajoth, nĕbājōt
Nebat, nĕbāṭ
Nebo, nĕbō
Nebukadnezar, nĕbūkadne'ṣṣar (bei Ezechiel und an mehreren Stellen des Jeremia findet ſich die genauere Form nĕbūkadre'ṣṣar)
Nebuſaradan, nĕbūzar'ădān
Necho, nĕkhō
Nehemia, nĕchemjā
Nephthoah, nephtóăch
Nerija, nērijjā
Nethaneel, nĕtan'ēl
Nethanja, nĕtanjā
Netopha, nĕṭophā
Nimrōd, nimrōd
Ninive, nīnĕwē
Nisroch, nisrōkh
No (Amon), nō 'āmōn
Noah, nóăch
Nob, nōb
Nod, nōd
Noph, nōph (= mōph, ſ. Memphis)

Obadja, 'ōbadjā
Obal, 'ōbāl
Oboth, 'ōbōt
Og, 'ōg
Omri, 'omrī
On, 'ōn
Onan, 'ōnān
Ono, 'ōnō
Ophel, 'óphel
Ophir, 'ōphīr
Ophra, 'ophrā
Oreb, 'ōrēb (Rabe)
Othniel, 'ōtnī'ēl

Pagu, pá'ū
Paran, pā'rān
Parvaim, parwájim
Paſhur, paschchūr
Paſſah, pèsach
Pathros, patrōs
Pekah, pèqach
Pekahja, pĕqachjā
Peleg, pèleg
Peor, pĕ'ōr
Perazim, pĕrāṣīm
Pethor, pĕtōr
Pharao, par'ō
Pherefiter, pĕrizzī
Philiſter, pĕlischtīm (Mehrz.)
Phrath, ſ. Euphrat
Phul, pūl
Phunon, pūnōn
Pihachiroth, pīhachīrōt
Pisga, pisgā
Piſon, pīschōn
Pithom, pittōm
Pniel, Pnuel, pĕnī'ēl, pĕnū'ēl
Potiphar, pōṭiphar
Put, pūt

Rabbath Ammon, rabbat 'ammōn
Rabſake, rabschāqè
Raema, ra'mā
Rahab, rāchāb; als poetiſcher Name Ägyptens: ráhab
Rahel, rāchēl (Mutterſchaf)
Rama, rāmā (Höhe)
Ramoth, rāmōt
Ramſes, ra'mĕsēs, ra'amsēs
Raphidim, rĕphīdīm
Rebeka, ribqā
Rechabiter, rĕkhābīm (Mehrz.)
Reguel, rĕ'ū'ēl
Rehabeam, rĕchab'ām
Rehob, rĕchōb
Rehoboth (Ir), rĕchōbōt 'ir
Rephaiter, rĕphā'īm
Reſen, rèsen
Reſon, rĕzōn
Rezeph, rèseph
Rezin, rĕṣīn
Ribla, riblā
Rimmon, rimmōn
Riphath, rīphat
Rogel, rōgēl
Rogelim, rōgĕlīm
Ros, rō'sch
Ruben, rĕ'ūbēn
Ruth, rūt

Saalbim, scha'albīm, scha'ălabbīm
Saalim, scha'ălīm
Sabbat, schabbāt
Sabta, sabtā
Sabtecha, sabtĕkhā
Sacharja, zĕkharjā, zĕkharjáhū
Salcha, salĕkhā
Salem, schālēm
Saleph, schèleph
Sallum, schallūm
Salman, schalman
Salmanaſſar, schalman'èser
Salomo, schĕlōmō
Samaria, schōmĕrōn
Samgar, schamgār
Samſummiter, zamzummīm
Samuel, schĕmū'ēl
Sanballat, sanballāṭ
Sanherib, sanchērīb
Sanoah, zānóăch
Saphan, schāphān
Sara, śārā
Sargon, sarĕgōn
Saron, schārōn

Satan, sāṭān
Saul, schā'ūl
Seba (Benjaminit), schèba'
Seba (in Arabien), schĕbā'; (in Kuſch) sĕbā'
Sebaḥ (Midianiter), zèbach
Sebna, schebnā
Sebul, zĕbūl
Sebulon, zĕbūlūn
Seïr, śē'īr
Sekel (Münze), schèqel
Sela, sèla'
Sem, schēm
Semaja, schĕma'jā
Sepḥar, sĕphar
Sepḥarab, sĕphārad
Sepḥarvaim, sĕpharwájim
Seraḥ, zèrach
Seraja, śĕrājā
Seraphim, sĕrāphīm
Sered, zèred
Serubabel, zĕrubbābèl
Serug, śĕrūg
Sesbaẓar, schēschbaṣṣar
Seth, schēt
Sibma, sibmā
Sichem, schĕkhèm
Siddim, śiddīm
Sidon, ṣīdōn
Sihon, sīchōn
Sihor, schīchōr
Silo, schīlō
Siloaḥ, schīlóăch
Silpa, zilpā
Simei, schim'ī
Simeon, schim'ōn
Simri, zimrī
Simſon, schimschōn
Sinai, sīnaj
Sinear, schin'ār
Sirjon, schirjōn
Siph, zīph
Siſak, schīchaq
Siſera, sīsĕrā
Sittim, schiṭṭīm
So, sō'
Socho, śōkhō
Sodom, sĕdōm
Sorek, śōrēq
Suaḥ, schúăch
Suchoth, sukkōt
Sunem, schūnēm
Sur, schūr
Suſa(n), schūschan
Suſiter, zūzīm (Mehrz.)

Tabrimmon, ṭābrimmōn
Tarſis, tarschīch
Tel Abib, tēl 'ābīb
Teraphim, tĕrāphīm
Thaanach, ta'ănākh
Thabor, tābōr
Thachpanhes, tachpanchēs
Thadmor, tadmōr
Thamar, tāmār (Palme)
Thammus, tammūz
Thappuaḥ, tappúăch
Tharaḥ, tèrach
Thebez, tēbēṣ
Thekoa, tĕqóă'
Thelaſſar, tĕla'śśār, tĕlaśśār
Thema, tēmā'
Theman, tēmān
Thibni, tibnī
Thiglath-Pileſer, tiglat pil'èser (auch pĕlèser)
Thimna, timnā
Thimnath Seraḥ, timnat sèrach
Thiphſach, tiphsach
Thirhaka, tirhāqā
Thirza, tirṣā
Thola, tōlā'
Thou, tó'ū
Thubalkain, tūbal qájin
Tiras, tīrās
Tob, ṭōb
Tobia, ṭōbijjā
Togarma, tōgarmā
Tubal, tūbal
Tubalkain, tūbal qájin
Tyrus, ṣōr

Ulai, 'ūlaj
Uphas, 'ūphāz
Ur, 'ūr
Uria, 'ūrijjā
Urim und Tummim, 'ūrīm wĕtummīm
Uſal, 'ūzāl
Uſia, 'uzzijja, 'uzzijjáhū
Uz, 'ūṣ

Vasthi, waschtī

Zadok, ṣādōq
Zalmon, ṣalmōn
Zarpath, ṣārĕphat
Zarthan, ṣartān
Zeboim, ṣĕbō'īm und ṣĕbōjīm
Zebad, ṣĕdād
Zebekia, ṣidqijjáhū
Zela, ṣēlā'
Zemaraim, ṣĕmārájim
Zemariter, ṣĕmārī
Zephanja, ṣĕphanjáhū
Zereda, ṣĕrēdā
Ziba, ṣībā
Ziklag, ṣiqlag
Zin, ṣīn
Zinna, ṣinnā
Zion, ṣijjōn
Zippora, ṣippōrā
Zoan, ṣó'an
Zoar, ṣó'ar
Zoba, ṣōbā
Zora, ṣor'ā
Zuph, ṣūph

Maße und Gewichte im Alten Teſtament*.

1. Längenmaße. Das weitaus am häufigſten erwähnte Längenmaß iſt die Elle (hebr. 'ammā, d. i. auch „Ellenbogen" oder „Vorderarm"). Sie zerfiel in zwei Spannen (zèret, 1 Sam. 17, 4 u. a.), dieſe wieder in je drei Handbreiten (ṭōphach, 2 Moſ. 25, 25 u. a.) zu vier Fingern ('eṣba', 1 Kön. 7, 15).

Da Heſekiel (40, 5. 43, 13) für die Maße ſeines Zukunftstempels eine Elle zu Grunde legt, die eine [gewöhnliche] Elle und eine Handbreite lang ſei, ſo nimmt man gewöhnlich an (und wohl mit Recht), daß Heſekiel an Stelle der allmählich herrſchend gewordenen kleineren Elle „das alte Maß" erneuert habe, nach welchem laut 2 Chr. 3, 3 der Tempel Salomos erbaut war. Streitig iſt dagegen, ob die hebräiſchen Maße den ägyptiſchen oder den babyloniſchen gleichzuſetzen ſind. Bei den Ägyptern betrug die große oder „königliche" Elle (zu 7 Handbreiten oder 28 Fingern) 525—528 mm, die kleine (zu 6 Handbreiten) ſomit ca. 450 mm. Dagegen wird die große oder „königliche" Elle der Babylonier auf ca. 555, die kleine oder gewöhnliche Elle auf ca. 495 mm berechnet. Der Unterſchied iſt ſomit gering; für die Beſtimmung der gewöhnlichen hebräiſchen Elle bleibt ein Spielraum zwiſchen 45 und 49 cm, für die Heſekiels zwiſchen 52 und 55 cm.

Von größeren Längenmaßen wird erwähnt:

a) die Rute (qānè, d. i. eig. Rohr, Rohrſtab), die nach Heſek. 40, 5 (vergl. außerdem 40, 3. 7 f. 42, 16 ff.) ſechs [große] Ellen, alſo nach Obigem ca. 3 m und 20—30 cm maß;

b) die Strecke (kibrā, nur in der Verbindung kibrat 'èreṣ, d. i. eine Strecke Landes, 1 Moſ. 48, 7 und 2 Kön. 5, 19, oder kibrat hā'āreṣ, die Strecke Landes. An allen drei Stellen iſt nach dem Zuſammenhang an eine kurze Strecke, ſchwerlich aber ein beſtimmtes Maß zu denken.

Ebenſo iſt das Raummaß ṣèmed (Joch, eig. Geſpann), das ſich 1 Sam. 14, 14 (ſ. die textkritiſche Erläuterung zu dieſer Stelle) auf Ackerland, Jeſ. 5, 10 auf Weinbergsland bezieht, wohl nur ungefähre Bezeichnung von ſo viel Land, als man mit einem Geſpann Rinder an einem Tage umpflügen kann.

2. Hohlmaße. Abgeſehen von dem 'ōmer und dem gleichwertigen 'iśśārōn, d. i. „Zehntel" (ſ. u.), ſind ſämtliche Maße für Trockenes und Flüſſiges auf das Sexageſimalſyſtem aufgebaut und ſomit ihr Urſprung aus Babylonien, von wo ſich dieſes Syſtem ſchon mehrer Jahrhunderte vor der Einwanderung der Hebräer über Syrien und Paläſtina verbreitet hatte, nicht zu bezweifeln. Die im Alten Teſtament vorkommenden Maße ſind:

---

* Vergl. zu dieſem und den folgenden Abſchnitten beſonders: J. Benzinger, Hebräiſche Archäologie (Freib. i. B. u. Leipzig 1894), S. 178 ff.

chōmer (Jeſ. 5, 10 mit „Malter" überſetzt, ſonſt überall „Chomer"), nur als Maß für Trockenes erwähnt, = 364,4 l.

kōr (1 Kön. 5, 2 u. a. für Trockenes; Heſ. 45, 14 für Flüſſiges) von gleichem Gehalt wie der Chomer.

lètekh, nur Hoſ. 3, 2 (als Getreidemaß), nach der (vielleicht nur ratenden Überlieferung ein halber Chomer, alſo = 182,2 l.

ʾēphā (Jeſ. 5, 10 mit „Scheffel", Spr. 20, 10 mit „Maß" überſetzt, ſonſt überall „Epha"), das am häufigſten erwähnte Maß für Trockenes, der zehnte Teil des Chomer (Heſ. 45, 11) = 36,4 l. Heſ. 45, 13 wird ein Sechſtel Epha erwähnt.

bat (Jeſ. 5, 10 mit „Eimer" überſetzt, ſonſt überall „Bath"), nur für Flüſſiges, der zehnte Teil des Kor (Heſ. 45, 14), alſo von gleichem Gehalt wie das Epha = 36,4 l.

sĕā, im A. Teſt. nur für Trockenes, ein Drittel des Epha, = 12,14 l.

hīn, nur für Flüſſiges, der ſechſte Teil des Bath = 6,07 l.

ʿōmer (Gomer), ein nur im ſogen. Prieſterkodex (2 Moſ. 16) vorkommendes Maß, der zehnte Teil des Epha, alſo = 3,64 l. Die ausdrückliche Erklärung 2 Moſ. 16, 36 beweiſt, daß der Name erſt ſpäter eindrang. Dasſelbe Maß heißt anderwärts im Prieſterkodex

ʿiśśārōn, d. i. Zehntel (vom Epha). Im Omer oder Iſſaron ſiegte ſomit (jedoch erſt im Prieſterkodex!) das Decimalſyſtem über das alte Syſtem, nach welchem das Epha in Teile oder Vielfältige der Sechszahl zerfiel.

qab, nur 2 Kön. 6, 25 („ein Viertel Kab"), der dritte Teil eines Hin, der ſechſte eines Sea, der achtzehnte eines Bath oder Epha = 2,02 l.

log (nur 3 Moſ. 14, 10 ff. als Ölmaß), der vierte Teil eines Kab = 0,50 l.

3. Gewichte. Wie die Hohlmaße iſt auch das Gewichtsſyſtem, das die Hebräer ohne Zweifel erſt von den Kanaanitern übernahmen, babyloniſchen Urſprungs und beruht wiederum auf dem Sexageſimalſyſtem: 1 Talent = 60 Minen = 3600 Sekel. Dabei wurde von den Babyloniern unterſchieden zwiſchen dem ſchweren und leichten Talent, ſowie zwiſchen der ſchweren und leichten Mine; das leichte Gewicht betrug in beiden Fällen nur die Hälfte des ſchweren. Anderſeits aber wurde unterſchieden zwiſchen dem königlichen Gewicht (nach den in den Ruinen von Nineve gefundenen Normalgewichten 1 ſchweres Talent = 60,6 kg, die ſchwere Mine ſomit ca. 1 kg) und dem gemeinen Gewicht. Dieſes letztere (wahrſcheinlich ältere) Syſtem fand u. a. auch bei den Hebräern Eingang, und nach ihm ſind die Gewichtsangaben des Alten Teſtaments zu berechnen: das Talent (hebr. kikkār, d. i. eig. Kreis) = 58,944 kg, die Mine (hebr. mānè), der ſechzigſte Teil des Talents, = 982,4 g, der Sekel (hebr. schèqel), der ſechzigſte Teil der Mine, = 16,37 g. Als Teile des Sekel werden der Halbſekel (hebr. bèqaʿ, 1 Moſ. 24, 22 u. a.), der Viertelſekel (1 Sam. 9, 8) und die gērā (d. i. „Körnchen", = 1/20 Sekel) erwähnt. Übrigens wurde auch bei dieſem gemeinen Gewicht zwiſchen dem ſchweren und leichten Sekel u. ſ. w. unterſchieden; letzterer kommt namentlich für das Geldweſen (ſ. u.) in Betracht.

Wie bei den Hohlmaßen findet ſich jedoch ſpäter ein Übergang zum Decimalſyſtem in der Berechnung der Mine zu 50 ſtatt zu 60 Sekeln. Dabei wurde jedoch nicht der Sekel entſprechend ſchwerer, ſondern die Mine und das Talent entſprechend leichter gerechnet. Spuren dieſer Rechnung finden ſich im Alten Teſtament erſt Heſ. 45, 20 (wo die Anweiſung „und zu 50 Sekeln ſollt ihr die Mine rechnen" offenbar etwas bisher Ungewohntes einführt); ferner im Prieſterkodex 2 Moſ. 38, 25 ff. (1 Talent = 3000 Sekel, die Mine alſo = 50 Sekel). 2 Chr. 9, 16 ſcheint die Mine gar zu 100 Sekeln gerechnet, indem als Gewicht der goldenen Tartſchen Salomos ſtatt 3 Minen (1 Kön. 10, 17) 300 Sekel angegeben werden. Doch liegt hier wohl (wie ſo oft bei dem Chroniſten) eine abſichtliche Steigerung der überlieferten Angabe vor.

Wie die neue Berechnung der Mine scheint auch die Einteilung des Sekels in 20 Gera erst zur Zeit Hesekiels aufgekommen zu sein, da er sie 45, 12 (s. o.) ausdrücklich einschärft. Dem entspricht, daß sie auch im Priesterkodex (2 Mos. 30, 13. 3 Mos. 27, 25. Num. 3, 47. 18, 16) bei der Verordnung des „heiligen Gewichts" beständig wiederholt wird. Das „heilige Gewicht" (eig. „der Sekel des Heiligtums") steht nach der Annahme der Rabbinen im Gegensatz zu dem angeblich halb so schweren gemeinen Gewicht, in Wahrheit aber vielmehr zu dem als Münze umlaufenden, etwas leichteren Silbersekel (s. u.).

Geldwesen.

Die Verwendung der Edelmetalle als Tauschmittel erfolgte (abgesehen von der Einführung persischer Münzen nach dem Exil, s. u.) in der Weise, daß man den Betrag mit der Wage (Jer. 32, 9) darwog (1 Mos. 23, 15 f. und so noch Jes. 55, 2). Allerdings ist wahrscheinlich, daß schon frühzeitig abgewogene, vielleicht auch mit irgend einem Zeichen versehene Stücke von bestimmtem Gewicht in Umlauf waren. Darauf deutet der silberne Viertelsekel 1 Sam. 9, 8, vielleicht auch „die Silberstücke" 1 Mos. 42, 25. 35, sowie die qĕsīṭā 1 Mos. 33, 19. Jos. 24, 32. Hiob 42, 11, die zumal nach der Hiobstelle nur als Metallstück von bestimmtem Gewicht gedeutet werden kann. Da jedoch das Abwägen von Metallstücken zu einem bestimmten Gewicht nach allen Spuren Privatsache war und somit keine Gewähr für die Richtigkeit bot, so war das Nachwägen auch solcher Stücke wenigstens bei größeren Beträgen unvermeidlich. Für das Vorherrschen des Silbers als Tauschmittel spricht, daß kèseph „Silber" im weiteren Sinne auch „Geld" oder „Entgelt" (2 Mos. 21, 11) überhaupt bedeuten kann.

Das Darwägen des Geldes erfolgte in alter Zeit naturgemäß in einfachem Anschluß an das herrschende Gewichtssystem (s. o.); die Einheit war auch hier der Sekel als der 60. (resp. 50.) Teil der Mine und als der 3600. (resp. 3000.) Teil des Talents. Je mehr aber Metallstücke von bestimmtem Gewicht in Umlauf kamen, desto stärker mußte sich der Übelstand fühlbar machen, daß bei dem feststehenden Verhältnis des Silberwertes zum Goldwerte wie 1 : 13½ die Umrechnung der Goldsekel in Silbersekel oder umgekehrt höchst unbequem war. Nach dem großen gemeinen Gewicht (s. o. S. 106) wog ein Sekel 16,37 g, nach dem kleinen Gewicht ca. 8,18 g. Einem Goldsekel von letzterem Gewicht hätte also ein Silberstück von ca. 109 g entsprochen, einem Goldsekel von schwerem Gewicht ein Silberstück von 218 g. Der Schwierigkeit der Umrechnung wurde dadurch abgeholfen, daß man als Silbereinheit Stücke fertigte, die entweder 1/10 (so in Babylonien ꝛc.) oder 1/15 (so fast überall in Phönizien, sowie bei den Israeliten) des dem Goldsekel entsprechenden Silberstücks wogen, also bei Zugrundelegung des kleinen gemeinen Gewichts 10,91 resp. 7,27 g, bei Zugrundelegung des großen gemeinen Gewichts 21,82 resp. 14,54 g. Auch diese Silberstücke aber führten allgemein den Namen Sekel, obschon sie in Wahrheit dem Gewichts- oder Goldsekel um 1,83 resp. 91 g nachstehen.

Daß nun die Israeliten den Silbersekel thatsächlich einem Fünfzehntel (nicht Zehntel) des 13½fachen Gewichts des Goldsekels gleichsetzten, ergiebt sich erstlich aus der Einteilung in halbe und Viertel-Sekel, die auch anderwärts bei der Fixierung des Sekels auf 1/15 obigen Gewichts vorkommt*, teils aus dem thatsächlichen Gewicht der noch ziemlich zahlreich erhaltenen

* Wenn 2 Mos. 30, 13 das sogenannte Kopfgeld auf ½ Sekel, Nehemia 10, 33 dagegen auf ⅓ Sekel festgesetzt wird, so liegt bei Nehemia vielleicht Anschluß an das persische System vor, welches auf dem Zehntelsekelfuß beruhte und demgemäß (vergl. Benzinger a. a. O. S. 193) den Sekel nicht in Halbe und Viertel, sondern in Drittel teilte. Dagegen forderte das Makkabäische System, das nach Obigem auf dem Fünfzehntelsekelfuß beruhte, wieder den halben Sekel als Kopfsteuer (vergl. Matth. 17, 24 ff., wo das Didrachma oder die Doppeldrachme dem Werte eines halben Sekels entspricht).

(geprägten) Sekel aus der Makkabäerzeit. Dasſelbe ſchwankt zwiſchen 14,50 und 14,65 g, daher man als Durchſchnitt 14,55 g angenommen hat.

Sowohl vom Gold- wie vom Silberſekel wurden 50 (nicht 60, wie beim alten Gewicht!) als Mine gerechnet, 60 ſolcher Minen (alſo 3000 Sekel) als Talent. Setzt man nun den Wert des Goldſekels auf rund 45, den des Silberſekels auf rund 2,50 Reichsmark an, ſo betrug:

1 Goldſekel	= 16,37 g =	45	Reichsmark,
1 Goldmine	= 818,6 g =	2250	„
1 Goldtalent	= 58,94 g =	135,000	„
1 Silberſekel	= 14,55 g =	2,50	Reichsmark,
1 Silbermine	= 727,5 g =	125	„
1 Silbertalent	= 43,65 g =	7500	„

Von geprägten Münzen wird im Alten Teſtament nur die von Darius I. (521—485) eingeführte Darike (hebr. darkᵉmōn oder ădarkōn) erwähnt, eine Goldmünze von 8,40 g (d. i. ca. 1/80 der leichten gemeinen babyloniſchen Mine), alſo im Werte von ca. 23 Reichsmark; vergl. Esra 8, 27 (um 458). Wenn Esra 2, 69 (Neh. 7, 70 ff.) bereits für die erſte Zeit des Cyrus nach Dariken gerechnet wird, ſo kann dies nur auf Verwechſelung mit einer anderen Goldmünze beruhen. 1 Chr. 29, 7 wird die Rechnung nach Dariken ſogar für die Zeit Davids vorausgeſetzt, ein Beweis, daß die Münze zur Zeit des Chroniſten ſchon ſehr lang im Umlauf geweſen ſein muß.

Die Juden erhielten das Münzrecht nach 1 Makk. 15, 6 erſt 139/138 v. Chr. unter dem Hohenprieſter und Fürſten Simon.

Die Zeitrechnung.

1. Das Jahr. Das althebräiſche Jahr war ein Sonnenjahr* von zwölf Monaten. Dies ergiebt ſich teils aus den Namen einiger Monate, ſofern ſie beſtimmten Jahreszeiten angepaßt ſind, teils aus der Feſtlegung der von der Erntezeit abhängigen Feſte auf beſtimmte Monate. Der Jahresanfang fiel in vorexiliſcher Zeit in den Herbſt (2 Moſ. 23, 16. 34, 22); eine Erinnerung daran iſt höchſtwahrſcheinlich noch die Auszeichnung des Neumonds (d. i. des erſten Tages) des ſiebenten Monats als des „Tages des Lärmblaſens“ (3 Moſ. 23, 24. 4 Moſ. 29, 1). Im Exil wurde im Anſchluß an die babyloniſche Rechnung der Jahresanfang in den Frühling verlegt; die Art, wie 2 Moſ. 12, 2 der Paſſahmonat als der erſte des Jahres betont wird, zeigt deutlich, wie ſehr man dies als Neuerung empfand.

2. Die Monate. Trotz der Rechnung nach Sonnenjahren (ſ. o.) behauptete ſich doch gleichzeitig auch bei den Iſraeliten die von den Kanaanitern übernommene Rechnung nach Mondmonaten (von Neumond zu Neumond) mit 29—30 Tagen**. Dafür beweiſt, daß der Ausdruck für „Neumond“ (chōdesch) teils für den erſten Monatstag, teils für „Monat“

---

* Wenn 1 Moſ. 7, 11. 8, 14 (in der Prieſterſchrift) die Dauer des Sintflutjahres vom 17. Tag des 2. Monats des 600. Jahres Noahs bis zum 27. Tag des 2. Monats des 601. Jahres gerechnet wird, ſo iſt dabei vorausgeſetzt, daß man in der Urzeit nach Mondjahren von 354 Tagen gerechnet habe, daß alſo 11 Tage hinzuzufügen ſeien, um das Sonnenjahr (als die überlieferte Dauer der Flutzeit) vollzumachen.

** Die Ergänzung der 12 Mondmonate (= 354 Tagen) zum Sonnenjahr von 365 Tagen kann, obſchon darüber im Alten Teſtament nichts bezeugt iſt, nur durch gelegentliche Einſchaltung eines Schaltmonats (im ſpäteren jüdiſchen Kalender des 2. oder hinteren Adar als eines 13. Monats) erfolgt ſein.

überhaupt gebraucht wurde und schließlich die altsemitische Bezeichnung des Monats (jèrach) ganz verdrängte. Ebenso haben sich von den althebräischen (resp. kanaanitischen) Monatsnamen zufällig nur vier erhalten, nämlich:

'ābīb (2 Mos. 13, 4. 23, 15. 34, 18. 5 Mos. 16, 1), vollständig chōdesch hā'ābīb, d. i. der Monat der Ähren, der 7. (nach späterer Rechnung der 1.) Monat.

zīw (1 Kön. 6, 1. 37), der Monat der [Blumen-]Pracht, der 8. (später 2.) Monat.

'ētānīm (1 Kön. 8, 2), d. i. wahrscheinlich der Monat der beständig fließenden [Bäche], der 1. (später 7.) Monat.

būl (1 Kön. 6, 38), der 2. (später 8.) Monat.

In der letzten vorexilischen Zeit trat an Stelle der Monatsnamen die Zählung der Monate; so überall bei Hesekiel, in den jüngeren Teilen des Buches Jeremia, in den Königsbüchern (wo die Monatsnamen I, 6, 1. 38. 8, 2 bereits der Erklärung bedürftig erscheinen), sowie bei Haggai und Sacharja. Doch braucht letzterer daneben auch bereits zweimal (1, 7. 7, 1) die neuen, babylonisch-syrischen Namen; fünf andere werden gelegentlich in den Büchern Esther, Esra und Nehemia erwähnt. Vollständig lauten die Namen:

1. nīsān (Neh. 2, 1. Esth. 3, 7),	ungefähr	Mitte März	bis April,
2. 'ijjār	„	„	April bis Mai,
3. sīwān (Esth. 8, 9)	„	„	Mai bis Juni,
4. tammūz	„	„	Juni bis Juli,
5. 'āb	„	„	Juli bis August,
6. 'ĕlūl (Neh. 6, 15)	„	„	August bis September,
7. tischrī	„	„	September bis Oktober,
8. marcheschwān	„	„	Oktober bis November,
9. kislēw (Sach. 7, 1. Neh. 1, 1)	„	„	November bis Dezember,
10. ṭēbēt (Esth. 2, 16)	„	„	Dezember bis Januar,
11. schĕbāṭ (Sach. 1, 7) . . .	„	„	Januar bis Februar,
12. 'ădār (Esr. 6, 15. Esth. 3, 7 u. ö.)	„	„	Februar bis März.

3. Wochen und Tage. Abgesehen von 1 Mos. 24, 55 (falls dort in dem Tagzehend ein Hinweis auf die Einteilung des Monats in sogen. Dekaden zu erblicken ist) wird allezeit die siebentägige Woche (schābū'ă, d. i. ein [Tag-]Siebend, vorausgesetzt. Die Tage wurden vom Sonnenuntergang bis wieder zum Sonnenuntergang gezählt (doch vergl. auch 1 Mos. 1, 5. 8 u. s. w., wo die Tage von Morgen zu Morgen gezählt sind). Die Zeit vom Morgen bis zum Abend wurde höchstwahrscheinlich in 12 (je nach der Jahreszeit größere oder kleinere) Stunden eingeteilt. Dafür spricht u. a., obschon sich im Alten Testament kein Ausdruck für „Stunde" findet, die Erwähnung des von Ahas (wahrscheinlich nach assyrischem Muster) in Jerusalem errichteten Sonnenzeigers.

Die Nacht wurde in eine erste (Klagel. 2, 19: „Beginn der Nachtwachen"), mittlere (Richt. 7, 19) und letzte (2 Mos. 14, 24) Nachtwache eingeteilt; die letzte hieß nach 1 Sam. 11, 11 auch die Morgenwache.

Übersicht über die Geschichte der Israeliten von Mose bis Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr.

Jahre v. Chr.	Palästina. Israel.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten 2c.
vor 4000			Im 4. Jahrtausend Reiche der Protochaldäer in Babylonien mit den Hauptstädten Uru (Ur d. Bibel), Uruk (Erech 1 Mos. 10, 10), Babilu („Thor Gottes"), Akkad, Larsam, Kutha. Festsetzung semitischer Einbringlinge bis um 3000.	Hohe Kultur in Ägypten.
um 3500				Beginn der ägypt. Königsreihen mit Mena (Menes nach Ebers 3892).
um 3000				Blüte des alten Reichs von Memphis unter Snefru, Chufu (Cheops) 2c.
um 2000	Hohe Kulturstufe Syriens infolge der gleichzeitigen Einwirkung ägyptischer und babylonischer Kultur.		Um 1900 Gründung der Stadt Assur von Babel aus (1 Mos. 10, 8 f.).	Beginn der 500 j. Herrschaft der Hyksos (Hirtenkönige) zu Tanis.
um 1600			Um 1650 Babel durch Chammurabi die Hauptstadt von Chaldäa.	Allmähliche Vertreibung der Hyksos. Das neue Reich.
um 1500			Um 1500 Herrschaft der Kaschschi (Kossäer) über Nordbabylonien.	Eroberungszüge Dhutmes III. durch Palästina bis zum Euphrat.
um 1400	Palästina laut den Tontafelbriefen von Tell el-Amarna (in Keilschrift, gef. 1887) an Amenophis III. u. IV.			

Jahre v. Chr.	Israel.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
	ganz unter ägyptischer Herrschaft. Reich der Cheta (chatti bei den Assyriern, hebr. chitti, Hethiter) mit der Hauptstadt Kadesch am Orontes.			
um 1350	Eroberungszüge der Cheta und langwierige Kämpfe mit den Ägyptern; zuletzt Vertrag mit Ramses II. (Zerstörung des Chetareichs wohl durch Ramses III. um 1290).			Ramses I. Seti I. Ramses II. (Bedrücker Israels?)
um 1320	Ausführung des Volkes aus Ägypten durch Mose. Festsetzung der Israeliten im Ostjordanlande.		Salmanassar I. gründet Kalach (1 Mos. 10, 11), südl. Stadtteil des schon im 18. Jahrh. erwähnten Ninua (Nineve).	Mernephtah I., Pharao zur Zeit des Auszugs?
um 1280	Eroberung Jerichos durch Josua und allmähliche Festsetzung israelitischer Stämme inmitten der Kanaaniter (Jos. 1—12. Richt. 1).			
	Ermordung des Moabiterkönigs Eglon durch den Benjaminiten Ehud (Richt. 3).		Um 1260 Ende der Herrschaft d. Kossäer in Nordbabylonien. Chaldäische Dynastie durch Tigulti Ninep.	
um 1250	Der kanaanitische König (nach Richt. 4 Feldherr) Sisera wird in der Ebene Jesreel von einem Teil der israel. Stämme unter Barak und der „Prophetin“ Debora besiegt, von Jael getötet.	Richt. 5 (das sogen. Deboralied).		Bürgerkriege und längere Anarchie in Ägypten unter Seti II. und Setnecht.
	Festsetzung eines Teils von Dan in Lais (Richt. 18). Jerubbaal (Gideon) schlägt die Midianiter und begründet den Kultus des goldenen Jahwebildes zu Ophra (Richt. 6 bis 8).			Begründung der 20. (thebanischen) Dynastie durch Ramses III.
	Abimelech, der Sohn Jerubbaals, herrscht nach der Ermordung seiner Brüder drei Jahre als König über Sichem und die benachbarten Städte. Aufstand und Niederlage der Sichemiten. Abimelech † zu Thebez (Richt. 9).	Die Fabel Jothams (Richt. 9, 7 ff.).	Um 1120 Tiglath Pileser I. von Assyrien. Feldzug gegen die Chatti (Hethiter) u. Babylonien.	

Jahre v. Chr.	Israel.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
	Jephta aus Gilead schlägt die Ammoniter und opfert infolge eines Gelübdes seine Tochter (Richt. 11).			Um 1110 Tribut des Königs von Ägypten an die Assyrier.
	Simson aus Dan, Vorkämpfer gegen die Philister (Richt. 13—16).			
um 1050	Eli, Priester Jahwes der Heerscharen (Jahwe Zebaoth) und der heiligen Lade zu Silo. Samuel aus Ephraim, von seiner Mutter Jahwe geweiht, dient Eli zu Silo (1 Sam. 1—3).			
	Verlust der heil. Lade in der Schlacht gegen die Philister. Elis Söhne Hophni und Pinehas fallen; Eli † [Zerstörung des Heiligtums zu Silo, Jer. 7, 14. 26, 6?] (1 Sam. 4).		Sinken der assyr. Macht; Babylonien selbständig. Die Eroberungen Thiglath Pileser I. am Euphrat gehen zum Teil an die Aramäer verloren.	
	Die heil. Lade wird von den Philistern nach Bethsemes zurückgebracht und schließlich in Kirjath Jearim aufgestellt (1 Sam. 5, 1 bis 7, 1).			Verdrängung der Ramessiden durch die Erhebung des thebanischen Oberpriesters Hrihor zum König. Nach ihm Oberherrschaft der 21. (tanitischen) Dynastie.
um 1020	Saul, der Sohn des Kis aus Gibea in Benjamin, von Samuel zum Könige gesalbt, schlägt den Ammoniterkönig Nahas vor Jabes in Gilead (1 Sam. 9—11).			
	Einfälle der Philister. Sauls Sohn Jonathan erstürmt den Paß von Michmas; Niederlage der Philister (1 Sam. 13 f.).			
	Sauls Feldzug gegen den Amalekiterkönig Agag. Zerwürfnis mit Samuel wegen der Verschonung Agags (1 Sam. 15).			
	David, der Sohn Isai's aus Bethlehem, kommt als Harfenspieler, um Sauls Schwermut zu bannen, an dessen Hof und wird sein Waffenträger (1 Sam. 16).			
	Davids kriegerische Erfolge und Freundschaft mit Jonathan erregen die Eifersucht Sauls. David gewinnt trotz der Arglist Sauls dessen Tochter Michal, entflieht, von Jonathan gewarnt, mit Hilfe Michals			

Jahre v. Chr.	Israel.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten 2c.
	zu dem Priester Ahimelech von Nob, sodann in die Steppe von Juda. Saul läßt die Priester zu Nob durch den Edomiter Doeg töten; nur Abjathar, der Sohn Ahimelechs, entflieht zu David (1 Sam. 17—22).		Aus der Zeit von ca. 1040 bis gegen Ende d. 10. Jahrh. nur vereinzelte Namen erhalten, darunter ein Nebukadnezar von Babylonien.	
	David als Freibeuter in der Steppe von Juda übt, obwohl beständig von Saul verfolgt, Großmut gegen ihn (1 Sam. 23 f. und 26).			
	Davids Handel mit Nabal und Verheiratung mit Abigail (1 Sam. 25).			
	David flieht zu dem Philisterkönig Achis von Gath, erhält die Stadt Ziklag, und unternimmt als Vasall des Achis Raubzüge in den Süden (1 Sam. 27).			
	Einfall der Philister in die Ebene Jesreel. Die Fürsten der Philister nötigen Achis, David zurückzuschicken. Er findet Ziklag ausgeraubt und niedergebrannt, jagt jedoch den Amalekitern den Raub wieder ab und gewinnt die Vornehmen Judas durch Zusendung von Beuteanteilen (1 Sam. 28, 1. 2. Kap. 29 f.).			Steigende Macht der meist aus Lybien stammenden Kaste der Söldner (Ma) unter einem eigenen Obergeneral.
	Saul mit den Israeliten auf dem Gilboa, sucht Rat bei der Zauberin von Endor. Schlacht auf dem Gilboa. Saul und seine drei Söhne fallen. Beschickung ihrer Leichname durch die Bürger von Jabes in Gilead. Das ganze Westjordanland in den Händen der Philister (1 Sam. 28, 4 ff. K. 31).	Davids Trauerlied auf Saul u. Jonathan (2 Sam. 1, 17 ff.).		
um 1000	David als König von Juda zu Hebron (aber höchstwahrscheinlich zugleich Vasall der Philister [2 Sam. 2, 1 ff.]).		Um 1000 Krieg zwischen Assyrien und Babylonien, dann längere Dauer des Friedens.	
	Abner, der Feldherr Sauls, erhebt dessen Sohn Eschbaal zu Machanajim in Gilead zum König von Israel und erobert nach und nach			

Jahre v. Chr.	Israel.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
	(oder erhält als Vasall?) auch das nördliche Westjordanland von den Philistern zurück. Kämpfe zwischen den Benjaminiten und Judäern am Teiche von Gibea. Joabs, des Vetters und Feldherrn Davids, Bruder Asahel fällt durch Abner (2 Sam. 2, 8 ff.).			
	Abner, von Eschbaal beleidigt, unterhandelt mit David, wird jedoch von Joab (Blutrache für Asahel!) im Thore von Hebron meuchlings ermordet (2 Sam. 3).	Davids Trauerlied auf Abner (2 Sam. 3, 33 f.).		
	Eschbaal † durch Meuchelmord. David wird zu Hebron von den Vornehmen des Volkes zum König von Israel gesalbt, erobert die Jebusiterburg auf dem Zion und erhebt Jerusalem [der Name urusalim schon seit ca. 1400 v. Chr. in den 1887 zu Tell-el-Amarna aufgefundenen Tontafeln mit Keilschrift bezeugt] zur Residenz (1 Sam. 4. 5, 1—16).			Abibaal von Tyrus (2 Sam. 5, 11 Hiram, daher gewöhnlich als Hiram I. bezeichnet) unterstützt Davids Palastbau durch Lieferung von Cedern.
	David schlägt die Philister (denen er bis dahin wohl noch tributpflichtig) zweimal bei Jerusalem (2 Sam. 5, 17 ff.; vergl. auch 23, 8 ff.).			
	Überführung der heil. Lade von Kirjath Jearim auf den Zion (2 Sam. 6).			
	Dreijährige Hungersnot. David tilgt die Blutschuld des Hauses Sauls durch Preisgabe von 7 Sauliden an die Gibeoniten. Die That Rizpas (2 Sam. 21. Der Zeitpunkt im Leben Davids eben so unbestimmt, wie der der Volkszählung u. Pest. 2 Sam. 24).			
	Unterjochung der Philister und Moabiter; Sieg über den Aramäerkönig Hadadeser von Zoba [und die Aramäer von Damaskus?]. Unterjochung der Edomiter (2 Sam. 8).			

Jahre v. Chr.	Israel.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten 2c.
	Davids Großmut gegen Meribaal, den Sohn Jonathans (2 Sam. 9).			
	Der Ammoniterkönig Hanun schändet die Gesandten Davids, wird aber samt seinen Verbündeten (aus Aram u. s. w.) von Joab und Abisai bei Rabbat Ammon geschlagen. David selbst schlägt die unter Sobach, dem Feldherrn Hadadesers, vereinigten Aramäer bei Helam (2 Sam. 10).			
	Joab belagert Rabbat Ammon. Davids Handel mit Bathseba, dem Weibe Urias. Der Uria-Brief. Die Parabel Nathans. Die Geburt Salomos [Jedidjas] (2 Sam. 11—12, 25).	Die Parabel Nathans 2 Sam. 12, 1—4.		
	David beendigt die Eroberung von Rabba. Völlige Unterjochung der Ammoniter (2 Sam. 12, 26 ff.).			
	Absalom läßt seinen Halbbruder Amnon wegen des Frevels an seiner Schwester Thamar töten und flieht zu dem König Thalmai von Gesur; Joab erwirkt die Begnadigung Absaloms (2 Sam. 13 u. 14).			
	Absaloms Empörung zu Hebron. David flieht über den Jordan. Sein Freund Husai vereitelt bei Absalom den Rat Ahitophels (2 Sam. 15 bis 17).			
	David von Barsillai unterstützt. Schlacht bei Machanajim. Absalom † durch Joab. Davids Trauer um ihn (2 Sam. 18—19, 9).			Namret, der Vater Scheschonks, aus dem Geschlecht des Libyers Buiuwa an der Spitze der Söldnerkaste.
	Davids Rückkehr; Streit der Judäer und Israeliten über die Einholung des Königs. Der Aufstand des Benjaminiten Seba von Joab gedämpft (2 Sam. 19, 10—20, 22).			
	Davids nun ältester Sohn Adonia will mit Hilfe Joabs und des Priesters Abjathar statt des altersstumpfen David König werden. Nathan			

Jahre v. Chr.	Israel.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
	(im Bund mit dem Priester Zadok ꝛc.) erwirkt durch Bathseba von David die Einsetzung Salomos (1 Kön. 1).			
um 970	David †. Salomos Rache an Adonia, Abjathar, Joab, Simei (1 Kön. 2, 16 ff.).			
	Salomos Verheiratung mit einer Pharaonentochter (1 Kön. 3, 1). Organisation der Verwaltung durch Einsetzung von 12 Vögten (1 Kön. 4). Einführung ägyptischer Rosse und Wagen u. Handel damit (10, 26. 28). Empörungsversuch des Edomiters Hadad und Feindseligkeiten Resons, des Königs von Damaskus (1 Kön. 11, 14—25).		Allmähliches Wiedererstarken der assyrischen Macht unter friedlichen Herrschern.	Der Schwiegervater Salomos wahrscheinlich identisch mit Har Pisebchanu II., dem letzten König d. 21. (tanitischen) Dynastie.
	Salomos Vertrag mit Hiram von Tyrus. Erbauung des Tempels u. Palastes auf dem Zion durch israelitische Fronarbeiter mit Hilfe tyrischer Künstler (1 Kön. 5—8).	Salomos Tempelweihespruch (1 K. 8, 12 f.).		Hiram I. (in der Bibel der II.), der Freund Salomos (nach 1 Kön. 5, 15 schon Davids), Urheber glänzender Bauten zu Tyrus.
	Bauten zur Befestigung Jerusalems (9, 24). Empörungsversuch des Ephraimiten Jerobeam (1 Kön. 11, 26 ff.).			
	Fahrten in das Goldland Ophir mit den Leuten Hirams (9, 26. 10, 22). Salomos Reichtum und Kunstwerke (10, 16 ff.). Der Ruf seiner Weisheit (5, 9 ff.); Besuch der Königin von Saba (10, 1—13).	Der Segen Jakobs (1 Mos. 49, 1—27). Das Buch der Kriege Jahwes (4 Mos. 21, 14). Das Buch der Rechtschaffenen (Jos. 10, 12 f. 2 Sam. 1, 18). Die Bileamssprüche (4 Mos. 23 f.).		Um 943 Verdrängung der tanitischen Dynastie durch Scheschonk (vergl. S. 115 u. 117); dieser vermählt seinen Sohn Osorkon [I.] mit Pisebchanu's II. Tochter Ramaka.
ca. 933	Salomo †. Sein Sohn Rehabeam treibt durch seine harte Antwort auf die Beschwerden des Volkes zu Sichem die übrigen Stämme (außer dem südlichen Benjamin) zum Abfall vom Hause Davids (1 Kön. 12, 1—19).			

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten 2c.
933 bis 912	Jerobeam I., der Sohn Nebats, kehrt aus Ägypten zurück (vergl. 1 Kön. 11, 40) und wird König des nördlichen Reiches (Israel im engeren Sinn; auch Zehnstämmereich oder nach dem Hauptstamm Ephraim genannt) mit der Hauptstadt Sichem (doch 14, 17 bis 15, 21 u. s. w. Thirza Residenz). Kultus der goldenen Stiere (Sinnbilder Jahwes!) zu Bethel und Dan (1 Kön. 12, 20. 25 ff.).	933—917 Rehabeam, König von Juda. 928 Plünderung Jerusalems durch Sisak (Scheschonk), König von Ägypten (1 Kön. 14, 21 ff.). Beständ. Kämpfe mit Israel (14, 30). 916—14 Abia. Kämpfe mit Jerobeam (1 Kön. 15, 1 ff.). 913—873 Asa. Maßregeln gegen den Götzendienst (15, 9 ff.).		913—890 Raman-Nirar von Assur (893 Beginn des noch erhaltenen assyr. Eponymenkanons).	Des Pharao Scheschonk, Begründers der 22. Dynastie (der Bubastiden), Eroberungszug nach Palästina (u. zwar auch, nach Ausweis der zahlreichen Städtenamen auf einer Mauer des Tempels zu Karnak, gegen Israel).
912 bis 911	Nadab, Sohn Jerobeams, bei der Belagerung Gibbethons von Baesa aus Issachar ermordet. Ausrottung des Hauses Jerobeams (1 Kön. 15, 25 ff.).		Die (ephraimitischen) Heldengeschichten (H¹ u. H) im Richterbuch. Die Jerusalemer Geschichten von David (= Je: 2 Sam. 5—7. 9—20). Die Davidsgeschichten (Da) in 1 Sam. 16, 14 ff. bis 1 Kön. 2.		
911 bis 888	Baesa, Sohn Ahias, König zu Thirza (15, 33 ff.). Baesa blockiert von Rama aus Jerusalem. Asa erkauft die Hilfe Benhadads I. von Damaskus. Baesa durch den Einfall der Aramäer zum Abzug genötigt. Asa zerstört Rama und befestigt Geba u. Mizpa (1 K. 15, 16 ff.).		Die Saulsgeschichten (S) in 1 Sam. 9 ff.	889—84 Tugulti-Ninep II. von Assur.	Die Nachfolger Scheschonks I.: Osorkon I., Takelot I., Osorkon II., Scheschonk II. Benhadad I., Sohn Tabrimmons, König von Damaskus.
888 bis 87	Ela, Sohn Baesas, zu Thirza von Simri ermordet. Ausrottung des Hauses Baesas.				

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
887	Simri, 7 Tage König zu Thirza, verbrennt sich, von Omri, dem Feldherrn Elas, belagert, mit dem Palast (16, 8 ff.).				885—854 Itubaal (Ithobal), König v. Tyrus, Schwiegervater Ahabs von Israel.
[887] 883 bis 877	Omri, im Lager von Gibbethon vom Heere zum König ausgerufen, nach dem Tode Simris und des Gegenkönigs Thibni Alleinherrscher (16, 16 ff. 21 ff.).			883—59 Assurnasirhabal, der Erbauer des nordwestl. Palastes zu Kalach im Süden von Nineve.	
	Erbauung Samarias als neuer Hauptstadt auf stark befestigtem Berge (16, 24).		Das Bundesbuch (2 Mos. 21—23; vergl. 24, 7). Falls sich 2 Chr. 17, 9 eine Spur desselben erhalten, so stammt es erst aus der Zeit Josaphats.		
876 bis 854	Ahab, Sohn Omris, vermählt mit Isebel, der Tochter Ethbaals, Königs von Tyrus. Isebel begünstigt den Baalskultus in Israel. Der Prophet Elia eifert für den Jahwekult, flieht vor der Rache Isebels, tritt Ahab wegen des Justizmordes an Naboth von Jesreel entgegen (1 Kön. 16, 29 ff. 18, 1—19, 18. 21, 1 ff.: doch vergl. auch 2 Kön. 9, 25 ff.)	873—849 Josaphat von Juda, eifriger Jahweverehrer.		876 Tribut der phöniz. Städte Tyrus, Sidon ꝛc. an die Assyrier.	Kamosmelech, Vater Mesas, König von Moab, Vasall Israels.
				858—829 Salmanassar II. Zahlreiche Feldzüge gegen die Aramäer, Babel ꝛc.	
857	Benhadad von Damaskus belagert mit 32 „Königen“ Samaria, wird durch einen Aus-				Hadadeser v. Damaskus (in der Bibel Benhadad [II.]).

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
	fall der Israeliten und im folgenden Jahre bei Aphek geschlagen, ergiebt sich Ahab und wird gegen gewisse Zusagen freigelassen (1 Kön. 20).				
854	Trotz der Abmahnung des Propheten Micha, des Sohnes Jimlas, zieht Ahab mit Josaphat von Juda (der damals wohl Vasall Israels) gegen das von den Aramäern besetzte Ramoth in Gilead und fällt im Kampf (1 Kön. 22).			854 Salmanassar schlägt bei Karkar die Aramäer von Hamath und Damaskus u. Ahab von Israel.	
	Abfall der Moabiter.				
854 bis 853	Ahasja, Sohn Ahabs, stirbt an den Folgen eines Sturzes (2 Kön. 1, 2 ff.).	Der Versuch, die Ophirfahrten zu erneuern, mißglückt.			Denksäule Mesas v. Moab (in Paris), gef. 1869, das älteste Denkmal in sogen. phönizischer Schrift.
853 bis 842	Joram, Sohn Ahabs. Wirksamkeit des von Elia (1 Kön. 19, 19 ff.) berufenen Propheten Elisa. Die Prophetenvereine zu Bethel und im Gilgal (2 K. 2—8, 15).		Die jahwistische Geschichtsquelle (J) im Pentateuch und Josua.	Feldzüge Salmanassars gegen Babylonien und (850 bis 846) gegen Hadadeser von Damaskus.	
	Feldzug Jorams u. [seines Vasallen?] Josaphats u. des Königs von Edom gegen Mesa von Moab. Mesa opfert seinen Erstgeborenen auf der Mauer [wohl von Kir Cheres]. Rückzug der Israeliten (2 K. 3).				
	Fortgesetzte Einfälle der Aramäer von Damaskus unter Benhadad. Plötzliche Entsetzung des hartbedrängten Samaria (wohl durch	849—42 Jehoram, mit Ahabs Tochter Athalja vermählt. Abfall der Edomiter und der Stadt Libna.			Um 845 Hasael (durch Mord? vergl. 2 Kön. 8, 15) Nachfolger Benhadads.

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
	einen Einfall der Assyrier). 2 K. 6, 24 ff.).	842 Ahasja.	Die ephraimitischen Erzählungen (E) in 1 Sam. 4 bis 6.		
842	Feldzug Jorams mit Ahasja gegen Hasael von Damaskus. Joram bei Ramoth in Gilead verwundet, kehrt nach Jesreel zurück. Jorams Feldherr, Jehu, im Auftrage Elisas im Lager zu Ramoth zum Könige gesalbt, tötet zu Jesreel Joram und Isebel (2 Kön. 9).			842 Feldzug Salmanassars II. gegen Hasael von Damaskus.	
		Ahasja, auf der Flucht aus Jesreel auf Befehl Jehus getötet, † zu Megiddo (2 K. 9, 27 ff.).			Hasael von Damaskus der vieljährige Peiniger Israels (s. unter Jehu).
842 bis 815	Jehu, König v. Israel (als Vasall der Assyrier!) rottet die gesamte Familie und alle Anhänger Ahabs zu Jesreel u. Samaria aus, tötet bei Beth Eked die 42 Brüder Ahasjas, gewinnt Jonadab, Sohn Rechabs, vernichtet in Samaria die Baalsverehrer und den Baalskult. Schwere Bedrängnis Israels durch Hasael von Damaskus (2 K. 10, 32; vergl. 8, 11 ff.).	842 Ahasjas Mutter, Athalja, wird Königin nach Ausrottung des Davidischen Hauses. Nur Joas, Sohn Ahasjas, von seiner Tante Joseba (nach 1 Chr. 22, 11 Gemahlin des Oberpriesters Jojada) gerettet u. 6 Jahre im Tempel verborgen (2 K. 11, 1 ff.).		842 „Tribut Jehus, des Sohnes Omris (!).“ (Israel bei den Assyriern noch lange „Land Omris“).	
836		Jojada ruft mit Hilfe der Leibwache den 7jährigen Joas zum König aus. Athalja getötet. Ausrottung des Baalskultus in Jerusalem (2 K. 11, 4 ff.).		839 Besiegung Hasaels von Damaskus durch die Assyrier.	
				893—29 Feldzüge Salmanassars II. im Osten.	

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
		836—797 Joas (Jehoas). Neuordnung der Verwendung der Tempeleinkünfte (2. K. 12, 1—16).		823—11 Samsi-Ramman von Assur (817 Beginn der sogen. Verwaltungslisten, d. h. Eponymenlisten mit Beischriften, bis 728). Feldzüge gegen Babylonien.	
814 bis 798	Joahas, Sohn Jehus, Israel wird durch Hasael von Damaskus aufs äußerste geschwächt (2 K. 13).	Hasael von Damaskus wird durch einen gewaltigen Tribut des Joas vom Angriff auf Jerusalem abgebracht (2. K. 12, 18 ff.).		810—782 Ramman-nirar von Assur; Feldzüge gegen Medien u. (806—803) gegen Aramäer u. Phönizier.	Hasael von Damaskus erobert Gath.
		Joas † durch Verschwörer.	Der [ephraimitische] Segen Moses 5 Mos. 33.		
798 bis 783	Joas, Sohn Joahas'. Elisa †. Drei Siege über Hasaels Sohn Benhadad II. (2 K. 13, 10 ff.).	797–779 Amazja. Besiegung der Edomiter u. Eroberung von Sela (2. K. 14, 1 ff.).		797 Siegreicher Feldzug im Westen (gegen Damaskus, Israel, Tyrus u. Sidon).	
	Schlacht bei Bethsemes. Amazja wird von Jehoas geschlagen und gefangen. Bresche in der Mauer Jerusalems; hoher Tribut Amazjas (2 K. 14, 8 ff.).		Ephraimitische Prophetengeschichten über Elias (P) in 1. Kön. 17 ff. 21. Ephraimitische Erzählungen (E) in 1. Kön. 20. 22; 2. Kön. 3 [?] u. 6—10. Ephraim. Prophetengeschichten über Elisa (P^a) in 2. Kön. 2. 4—6. 8. 13.		Blüte des (äthiopischen) Reiches von Napata am oberen Nil.
783 bis 743	Jerobeam II., Sohn Jehoas'. Zurückeroberung des von den Aramäern besetzten Gebiets. Letzte Blütezeit Israels (2 K. 14, 23 ff.).	779 Amazja † zu Lachis durch Verschwörer.	Jes. 15 f. Amos.	781—772 Salmanassar III. von Assur.	Pianchi von Napata erobert Oberägypten. Tefnacht von Sais bringt die kleinen Fürsten von Unterägypten unter seine Herrschaft, unterliegt aber schließlich Pianchi (um 770).
		779—740 Asarja (Ussia). Wiedereroberung des Hafens Elath am roten Meer. Asarja zuletzt aussätzig, Jotham Mitregent (2. K. 14, 17 ff. 15, 1 ff.).	Die elohistische Geschichtsquelle (E) im Pentateuch u. Josua. Die ephraimitischen Geschichten von Samuel u. Saul (SS) in 1. Sam. 8 ff.	775 Feldzug der Assyrier gegen Aram. 771—754 Assurdanilu v. Assur. 15. Juni 763 Sonnenfinsternis. 753—746 Assurnirar.	

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
				747 Beginn der Aera des Nabonassar in Babylon (u. des Ptolemäischen Kanon).	
743	Sacharja, Sohn Jerobeams II., nach 6 Monaten von Sallum zu Ibleam ermordet (2 K. 15, 8 ff.).		Hosea, Sohn Beeris (Kap. 1—3 nach 1, 4 noch unter Jerob. II., Kap. 4, 14 unter Menahem).	745—728 Thiglath-Pileser (in der Bibel auch Phul), König v. Assur. Tribut von Damaskus, Tyrus, Hamath.	Verdrängung der Äthiopier aus Ägypten.
	Sallum, Sohn Jabes', nach 1 Monat von Menahem zu Samaria ermordet (2 K. 15, 13 ff.).				
743 bis 737	Menahem, Sohn Gadis. Tribut an die Assyrier durch Besteuerung der 60000 Wehrpflichtigen aufgebracht (2 K. 15, 17 ff.).	740—36 Jotham. Erbauung des oberen Tempelthors.	Beginn der Wirksamkeit Jesajas. Jes. 2—5. 6. 17, 1—11. ? Verschmelzung der Heldengeschichten und der Geschichte der sog. kleinen Richter (ri) zum vordeuteronomischen Richterbuch.	742—40 Belagerung u. Eroberung Arpads durch die Assyrier.	Bokchoris (Bokenranf; 24. Dynastie). Erneuter Einfall der Äthiopier.
				738 Tribut Menahems von Samarien (auch Rezins von Damaskus u. Hirams).	
737 bis 736	Pekachia, Sohn Menahems, † durch Pekach (2 K. 15, 23 ff.).				
736 bis 730	Pekach, Sohn Remaljas.	736–728 Ahas.			
735	Pekach verbündet sich mit Rezin von Damaskus gegen Juda (syrisch-ephraimitischer Krieg). Rezin erobert den Hafen Elath. Mit dem Angriff auf Jerusalem bedroht (Jes. 7, 1 ff.) erkauft Ahas die Hilfe Thiglath Pilesers (2 K. 16, 5 ff. 17 ff.).		Jes. 1? 7—9, 6. 11, 1—9.	734 Zug Thiglath-Pilesers nach Palästina (s. Israel).	

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
734	Ein ansehnlicher Teil der Bewohner des nördl. Israel u. des Ostjordanlandes von den Assyriern weggeführt (2 K. 15, 29 ff.).	732 Ahas huldigt Thiglath Pileser zu Damaskus; sendet dem Priester Uria das Modell eines Altars zur Nachbildung (2. K. 16, 10 ff.). Wirksamkeit des Propheten Jesaja.	Jes. 9, 7 ff.	733 u. 32 Damaskus von Thiglath Pileser belagert u. erobert, Rezin getötet (2 K. 16, 9). Huldigung u. Tribut von Jauchazi (Ahas), Hanno von Gaza u. a. 731 Feldzug gegen Babylonien. Thiglath Pil. unter dem Namen Pul (Poros bei Ptolemäus) König v. Babylon.	
730 bis 722 (?)	Hosea, Sohn Elas, ermordet Pekach (im Auftrag d. Assyrier?), Vasall Salmanassars IV.	727—699 Hiskia, Vasall der Assyrier. Beseitigung der ehernen Schlange Moses aus dem Tempel. Befestigung der Philister (2. K. 18, 1—8).		727—723 Salmanassar IV.	Um 728: Begründung der 25. (äthiopischen) Dynastie durch Sabako (bis 717).
725?	Hosea unterhandelt heimlich mit Sewe von Ägypten, wird deshalb von Salmanassar IV. eingekerkert. Samaria nach dreijähriger Belagerung von		Micha 1—3.	Feldzug der Assyrier gegen Luli (Elulãus) von Tyrus u. Hosea („Auši") von Samaria (s. Israel).	
722	Sargon erobert, 27280 hinweggeführt. Besiedelung des entvölkerten Landes durch Ansiedler aus dem Osten. Entstehung		Jes. 14, 24 ff. 17, 12 ff. 28, 1—6.	722—706 Sargon (in der Bibel nur Jes. 20, 1 erwähnt), König von Assyrien. 721 Merodach Baladan erobert	

Jahre v. Chr.	Israel.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten 2c.
	des Mischvolkes der Samaritaner (2 K. 17, 1—6. 24—34). [Spätere Verpflanzungen von Kolonisten nach Samarien durch Assar-haddon um 675 (Esr. 4, 2) und Asnappar (?) nach Esr. 4, 10.]	? Anlegung des Siloah-Tunnels (Sir. 48,19; doch bezieht sich viell. schon Jes. 8, 6 auf den Tunnel).		Babylon, wird von Sargon besiegt.	
				720 Schlacht bei Raphia. Sargon besiegt Sabi (Sewe) von Ägypten, fängt Hanno v. Gaza.	
				717 Zerstörung des Chetareichs von Karkemis.	
			Jes. 19?		716—705: Schabataka, König v. Ägypten.
				715 Tribut des „Pharao" an Sargon.	
		Juda.			
714 ? (704 ?)	Krankheit und Genesung Hiskias. Gesandtschaft Merodach Baladans von Babel (2 K. 20; das Datum 2 Kön. 18, 13a [Jes. 36, 1] muß sich urspr. auf die Ereignisse in 2 Kön. 20 [Jes. 38 f.] beziehen).		Jes. 10, 28 ff. 20.	711 Eroberung Asdods durch den Thartan (Jes. 20, 1).	
				710 Krieg Sargons mit Merodach Baladan.	
				709 Sargon König v. Babel.	
705	Abfall Hiskias von Sanherib. Bündnis mit Ägypten-Äthiopien trotz der Abmahnung Jesajas (Jes. 30 u. 31).		Jes. 14, 29 ff. 18? 28—30.	705—681 Sanherib, König v. Assur.	
	Hiskia hält den als treuen Vasallen der Assyrier aus Ekron vertriebenen König Padi zu Jerusalem gefangen.			704 Krieg mit Merodach Baladan; Eroberung Babels.	704—685 Taharka (Jes. 37, 9: Thirhaka) Kg. v. Äthiopien u. Ägypten.
701	Sanherib auf dem Feldzug gegen Ägypten läßt Juda verheeren, erobert 46 Städte, bedroht Jerusalem von Lachis aus durch Entsendung eines starken Heeres. Hiskia sendet einen ungeheuren Tribut nach Lachis, verweigert aber, von Jesaja		Jes. 31. 37, 22 ff. 1? 22?	Unterwerfung der phöniz. Städte unter Sanherib, außer Tyrus.	Die Ägypter bei Altaku von Sanherib geschlagen, Ekron erobert.

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
	ermutigt, die Übergabe Jerusalems. Auflösung des assyrischen Heeres durch die Pest (2 K. 18, 13 ff. 17 ff. [dazu parallel 19, 10 ff.] 35).			
698 bis 643	Manasse (Vasall der Assyrier) begünstigt den von Jesaja (u. Hiskia?) bekämpften Kult der Jahwe- (u. Götzen-?) bilder und sonstiges heidnisches Wesen. Kinderopfer (für Jahwe oder heidnische Götter?). Blutthaten Manasses (gegen die prophetische Partei?) (2 K. 21, 1 ff.).	Mich. 6, 1—7, 6.	692 Zerstörung des aufrührerischen Babel durch Sanherib.	
		Nahum?	681 Sanherib von s. Söhnen ermordet.	
			681—668 Assarhaddon. Wiederaufbau Babels.	670 Eroberung Ägyptens durch die Assyrier. Taharka von den Assyriern besiegt; Ende der Äthiopenherrschaft (um 662).
			668—626 Assurbanipal (Sardanapal der Griechen).	663—610 Psammetich.
		Verschmelzung des Jahwisten u. Elohisten (im Pentat. u. Josua) zu JE.		655 Ende der sogen. Dodekarchie.
643 bis 641	Amon † durch Verschwörer (2 K. 21, 19 ff.).			
640 bis 609	Josia, vom Volke auf den Thron erhoben.	Zephanja 1.		
		628 Berufung des Propheten Jeremia (Jer. 1). Reden aus der Zeit Josias (2—6). Das Urdeuteronomium.	Einfälle der Scythen in Vorderasien.	
			Erstarken des medischen Reiches durch Phraortes u. Kyaxares.	Ägypten nunmehr auch den Griechen erschlossen.
			625 Nabopalassar, selbständ. König von Babylon.	
623	Josia verpflichtet alles Volk auf das vom Oberpriester Hilkia im Tempel gefundene Gesetzbuch (das 5. Buch Mose in s. urspr. Gestalt) und nimmt auf Grund dieses Gesetzes (vergl. bes. 5 Mos. 12) eine gründliche Reinigung des Kultus (Beseitigung der Opferhöhen und			

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Assyrisch-Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
	aller Reste heidnischer Kultformen) in und um Jerusalem vor. Passahfeier nach dem neuen Gesetz (2 Kön. 22. 23).	Habakuk. Zephanja 2—3, 13.		
609	Josia † in der Schlacht bei Megiddo gegen Pharao Necho. Jehoas, Sohn Josias, nach drei Monaten von Necho zu Ribla abgesetzt und nach Ägypten geführt. Hoher Tribut Judas an Necho (2 K. 23, 31 ff.).			609 Pharao Necho II. (609 bis 594) schlägt Josia, unterliegt Nebukadnezar bei Karkemis am Euphrat.
608 bis 597	Jojakim (bis dahin Eljakim), Sohn Josias, durch Necho König, Vasall Ägyptens (2 K. 23, 34. 36 f.). Jeremia droht Jerusalems Zerstörung, wird im Tempel verhaftet (Jer. 26).	Jeremias Reden in K. 7—20 (meist). 21, 11 ff. 23, 9 ff.? K. 25. [26.] 45 bis 49 (?).	608 Nabopalassar von Babel verbündet sich mit Kyaxares von Medien. Zerstörung des assyr. Reiches u. (606?) seiner Hauptstädte Ninive u. Assur.	
605	Jojakim nach der Schlacht bei Karkemis Vasall der Chaldäer (2 K. 24, 1).	Jer. 11—13, 27. Erste Niederschrift der Weissagungen Jeremias durch Baruch, von Jojakim verbrannt, von Jeremia erneuert und vermehrt (Jer. 36).	605 Nebukadnezar (noch Kronprinz) schlägt den Pharao Necho bei Karkemis am Euphrat aufs Haupt. Die Ägypter verlieren alle auswärtigen Eroberungen. 604—562 Nebukadnezar König (der Chaldäer) von Babel.	
602	Jojakim fällt von Nebukadnezar ab. Verheerung Judas durch feindliche Einfälle (2 K. 24, 2 ff.).	Erste Redaktion der Bücher der Könige (durch Dt). Jer. 14, 1—17, 18. 35.	Eroberung von Elam durch die Perser.	
597	Jojachin, Sohn Josias, regiert drei Monate. Belagerung Jerusalems. Jojachin ergiebt sich mit dem ganzen Hof den Chaldäern u. wird nach Babel gebracht. Plünderung des Tempels und des Palastes. Erste Wegführung zahlreicher Vornehmer, Priester (darunter Hesekiels) u. 7000 Wehr-	Jer. 22, 20 ff.		

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
	fähiger (2 K. 24, 8—16). Josias Sohn Mattanja unter dem Namen			
597 bis 586	Zedekia von Nebukadnezar auf den Thron erhoben.	Jer. 23, 1—8. 24. [28. 29.] 27. 30 u. 31?	Großartige Bauten Nebukadnezar's zu Babylon.	594—589 Psammetich II. Pharao.
		593: Hesekiels Prophetenweihe.		
588	Zedekia empört sich trotz der Abmahnungen Jeremias im Vertrauen auf Ägypten gegen Nebukadnezar. 1½jährige Belagerung Jerusalems (nur kurz unterbrochen durch das Anrücken des Pharao Hophra); Jeremia als vermeintl. Überläufer eingekerkert, heimlich von Zedekia befragt, bleibt als Gefangener im Wachthof (Jer. 37).	[Jer. 21, 1—10. 34, 8 ff.] [Jer. 32, 1—34, 7.]		588—570 Pharao Uaphrahet (Hophra der Bibel, Apries d. Griechen).
	Jeremia von Ebed Melech aus der Cisterne gerettet (Jer. 38).			
586	Große Hungersnot in Jerusalem. Erstürmung der Stadt. Zedekia wird auf der Flucht bei Jericho ergriffen und zu Nebukadnezar nach Ribla gebracht. Seine Söhne vor seinen Augen geschlachtet, er selbst geblendet und in Ketten nach Babel geführt.	[Jer. 37—43, 7.]	586—73 vergebliche Belagerung von Tyrus (unter Itobal II.) durch Nebukadnezar (vergl. Hesek. 29, 17 ff.).	Solon (seit 594 Archon) organisiert die atheniſche Staatsverfassung
	Einäscherung der Stadt und des Tempels durch Nebusar-Adan; zweite Wegführung der Bewohner nach Babel samt den Kunstwerken und Geräten des Tempels. Hinrichtungen zu Ribla (2 K. 25; vergl. Jer. 52).			
	Jeremia, von den Chaldäern verschont (Jer. 39), begiebt sich zu Gedalja, der von Nebukadnezar zu Mizpa als Statthalter über den Rest gesetzt ist (Jer. 40, 1 ff.).			
	Gedalja samt seiner Umgebung und den Chaldäern bei ihm von Ismael auf Anstiften des Ammoniterkönigs Baalis ermordet (2 K. 25, 22 ff. Jer. 40, 7—41, 18).			

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Babylonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
586	Flucht des Restes nach Bethlehem zu und trotz Jeremias Abmahnung nach Ägypten (Jer. 42, 1—43, 7). Jeremia wahrsch. bald darauf in Ägypten gestorben (nach der Sage zu Thahpanches von den Juden gesteinigt).	[Jer. 43,8—44,30.]		
		578: Abschluß des Buches Hesekiels (nur 29, 17 ff. Nachtrag von 571).		
		Die Klagelieder.		
		Verbindung der Weissagungen Jeremias mit den Erzählungen über ihn (oben in [ ]) zum Buche Jeremia (durch Baruch?).		570 Amasis neben Hophra.
			568 Feldzug Nebukadnezars gegen Amasis v. Ägypten.	
				564—526 Pharao Amasis, gestattet zuerst eine griechische Ansiedelung (zu Naukratis unterhalb Sais). Restauration der alten Kulte; archaisierende Kunst.
561	Evil Merodach begnadigt Jojachim nach fast 37jähr. Gefängnis (2 K. 25, 27 ff.).	Entstehung des jetzigen 5. Buchs Mose durch die deuteronomistische Redaktion (Dt), wohl gleichzeitig mit der Verschmelzung von JE (im Pentateuch u. Josua) mit D, sowie der deuteronomist. Redaktion des Richterbuchs (Ri) u. der Bb. Sam. (Dt) u. Könige (Dt^s) zu einem großen Geschichtswerk.	561—60 Evil Merodach.	
			559—56 Nergal Sarezer (Nerigliſſar).	
	Ein Teil der Exulanten verfällt in Babylonien dem Götzendienst (vergl. schon Hes. 14, 3 ff. 20, 32), Jer. 10, 1. Jes. 65, 1.	Kern des „Heiligkeitsgesetzes“ (in 3. Mos. 17—26).	558 Cyrus, Sohn Kambyses I., König v. Persien.	
			555—539 Naboned, letzter König der Chaldäer.	
			552 Bündnis Naboneds mit Krösus v. Lydien.	Amasis im Bunde mit Naboned und Krösus gegen Cyrus.
			550 Cyrus erobert Ekbatana; Ende	

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Babylonischen u. Persischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
		Jes. 40—62.	des medischen Reichs.	
		Jes. 21, 1—10? 13, 1—14, 23. K. 34 f.		
			546 Schlacht bei Sardes; Krösus u. die ägyptischen Hilfstruppen von Cyrus besiegt. Ende des lyd. Reichs.	
538	Das Edikt des Cyrus gestattet den Juden die Rückkehr.		538 Angriff Cyrus' auf Babel u. Sieg bei Rutum; Naboned gefangen, Babel (wo höchstwahrsch. Naboneds Sohn Belsazar Kommandant) erobert.	
	Erste Rückführung von 42360 Juden nebst 7537 Leibeigenen durch den Davididen Serubabel u. den Priester Josua (Esr. 2. Neh. 7, 6 ff.).			
	Errichtung des Brandopferaltars. Die Samaritaner, von der Beteiligung am Tempelbau zurückgewiesen, hintertreiben den Tempelbau bei Lebzeiten des Cyrus u. Kambyses (Esr. 4, 1—5. 24).	Jes. 63—66. Zeph. 3, 14 ff.	538—529 Cyrus, König v. Persien.	
			529—522 Kambyses, König von Persien.	
	Errichtung des Hohenpriestertums (Josua erst von Haggai und Sacharja als Hoherpr. bezeugt.			525 Ägypten durch die Schlacht bei Pelusium von Kambyses erobert, bleibt persische Satrapie bis 332.
520		Haggai (Sept. bis Dec. 520). Sacharja 1, 1 ff. (520); 1, 7—6, 15 (519); K. 7 f. (518).	521—486 Darius I. Hystaspis, nach der Tötung des Magiers Gaumata König v. Persien.	
	Kräftige Förderung des Tempelbaus auf Betrieb der Propheten Sacharja und Haggai. Erneute Störungen von Darius auf Grund des Edikts des Cyrus beseitigt (Esr. 5, 1—6, 14).		Darius erobert das aufrührerische Babylon.	
516	Einweihung des zweiten Tempels (Esr. 6, 15 ff.).			
		Um 500 Abfassung des eig. Priesterkodex (P) in Babylonien.		Beginn des Aufstands der kleinasiatischen Griechen gegen Darius.

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Persischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
				490 Schlacht bei Marathon.
		Maleachi.	485—65 Xerxes (Achaschveroſch der Bibel).	
	Die Judäer von den Samaritanern bei Xerxes verklagt (Esr. 4, 6).	Teilweiſe Verſchmelzung des Prieſterkodex mit dem Heiligkeitsgeſetz.		480 Schlacht bei den Thermopylen und Seeſchlacht bei Salamis.
			465—424 Artaxerxes I. Longimanus (in der Bibel Artahſaſtha).	
458	Der Prieſter und Schriftgelehrte Esra führt mit Vollmachten Artaxerxes' I. ca. 1500 Judäer und Benjaminiten zurück (Esr. 7 u. 8).	Die aramäiſche Quellenſchrift (Q^a) in Esra 4—6.		Der von den Libyern und einer atheniſchen Flotte unterſtützte Aufſtand der Ägypter (ſeit 462) gegen die Perſer wird vom Satrapen Megabyzus niedergeſchlagen.
	Die unbarmherzige Löſung aller gemiſchten Ehen (Esr. 9 u. 10) bringt der jüd. Kolonie ſchwere innere Zerwürfniſſe und Feindſeligkeiten der Nachbarn, zuletzt (wie aus Esr. 4, 7 ff. Neh. 1 zu erſchließen) die Zerſtörung der Mauern Jeruſalems.	Das Buch Ruth.		
				Zeit der höchſten Blüte der Dichtkunſt, Plaſtik und Malerei zu Athen.
445	Nehemia, Mundſchenk Artaxerxes I. zu Suſa, wird mit königlichen Vollmachten als Statthalter nach Jeruſalem geſandt, vollendet trotz der Feindſchaft Sanballats, Tobias, Geſems u. a. in 52 Tagen die Neubefeſtigung Jeruſalems (Neh. 2, 1—7, 3).			
444	Veröffentlichung des von Esra aus dem Exil mitgebrachten „Geſetzbuches Moſes" (d. i. des durch andere Stücke erweiterten Prieſterkodex). Feier des Laubhüttenfeſtes nach dem neuen Geſetz und Verpflichtung auf dasſelbe mit Unterſchrift (Neh. 7, 73b—10, 40).	Älteſte Sammlung gottesdienſtlicher Lieder (Pſ. 3—41).	Wachſender Einfluß fremder (nam. griechiſcher) Söldner im perſiſchen Heere.	
		Denkſchrift Esras (E) in Esr. u. Neh.		
	Feierliche Einweihung der neuen Mauern (Neh. 12, 31 ff.).			

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Pers. u. Makedonischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
432	Nehemias zweiter Aufenthalt in Jerusalem. Abstellung von allerlei Mißbräuchen (Neh. 13, 4 ff.). Vertreibung des Schwiegersohnes Sanballats; nach Neh. 13, 28 ist der Vertriebene ein Sohn Jojadas, Enkel des Hohenpr. Eljasib, nach Josephus (Altert. 11, 7, 2 u. 8, 2 ff.) Urenkel Eljasibs, Namens Manasse.	Obadja? (auf Grund eines älteren Orakels [V. 1—9]).		431—404 Peloponnesischer Krieg Wirksamkeit des Sokrates zu Athen.
			423—404 Darius II. Nothus, König v. Persien.	
		Denkschrift Nehemias (N) im Buche Nehemia.	404—359 Artax. II. Mnemon.	Wirksamkeit Platos zu Athen.
	Um 400: Der Hohepr. Johanan ermordet im Tempel seinen Bruder Josua; zur Strafe legt der pers. Statthalter eine hohe Abgabe auf die täglichen Lammesopfer (Jos. Altert. 11, 7, 1).	Um 400: Abschluß des Pentateuch durch Verschmelzung von JE, D, P.		
		Schlußredaktion des Buchs der Sprüche.	359—338 Artax. III. Ochus.	
	Um 350 viele Juden nach Hyrkanien weggeführt, wahrscheinlich wegen Beteiligung an einem Aufstand gegen die Perser.	Joel?	336—331 Darius III. Codomannus, unterliegt Alex. d. Gr.	Erbauung des samaritanischen Tempels auf dem Garizim nach Übernahme des Pentateuch von den Juden.
		Jona?		
		Ende der persischen Zeit: Sammlung des 2. u. 3. Buchs der Psalmen.		
332	Die Juden unterwerfen sich Alexander dem Gr.; Palästina unter makedonischen Statthaltern.	Hiob?		
		Hoheslied?		
		Jes. 24—27?	323 Alex. d. Gr. † zu Babylon. Perdikkas Reichsverweser († 321). Beständige Kämpfe der Diadochen.	323—285 Ptolemäus I. Lagi, Begründer der Dynastie der Lagiden zu Alexandria.
	Onia I. Hoherpriester.	Allerlei Zusätze zu den älteren Propheten.		
320	Ptolemäus Lagi überrumpelt Jerusalem. Wegführung vieler Juden nach Ägypten.			
314	Antigonus erobert Palästina.			
312	Ptolemäus Lagi durch die Schlacht von Gaza Herr des Landes.		Beginn der Seleukidenherrschaft in Syrien u. Babylonien mit Seleukus I. Nikator (312—280).	(In Italien Kriege der Römer mit den Samnitern 343—290.)
311	Palästina wieder unter Antigonus.	Psalmen der griech. Zeit.		
301	Palästina infolge der Schlacht bei Ipsus wieder unter Ptolemäus. Blütezeit unter der milden Herrschaft der Ptolemäer.	Das Geschichtswerk des Chronisten (Esra — Neh. — Chronika). Sacharja 9—14?		

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Syrischen Reich u. in Griechenland.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
			280 u. 279 Einfälle der Gallier in Makedonien u. Griechenland. Ihre Überreste werden Söldner des Königs von Bithynien u. bevölkern dann die nachmalige Landschaft Galatien.	285—246 Ptolemäus II. Philadelphus. Unter ihm schreibt der Priester Manethos von Sebennytos 3 Bb. ägyptischer Geschichte (nach 31 Dynastien geordnet).
264 bis 248	Erneute Kämpfe um Palästina zwischen dem syrischen und ägypt. Reich.	Prediger? Übersetzung des Pentateuch ins Griechische (nach späterer Fabel durch 70 [eig. 72] Dolmetscher); damit ist der Grund gelegt zur sogen. alexandrinischen Übersetzung oder Septuaginta. Um die Mitte des 3. Jahrh. Abschluß des 2. Teils des hebr. Kanons, der nebîim oder Propheten.		
248	Vermählung Antiochus II mit Berenice, der Tochter des Ptolemäus Philadelphus (Dan. 11, 6).			
	Neue Kämpfe zwischen Ptolemäus III. Euergetes und Seleukus Kallinikus (Dan. 11, 7 ff.).			246—221 Ptolemäus III. Euergetes.
			Antiochus III. d. Gr. In Griechenland Blütezeit des ätolischen Bundes; Kampf desselben mit dem 280 erneuerten achäischen Bund.	221—204 Ptolemäus IV. Philopator.
218	Antiochus III. der Gr. besetzt Palästina, wird aber durch die			
217	Schlacht bei Raphia von Ptolemäus IV. Philopator zum Rückzug genötigt (Dan. 11, 10 ff.).			
				204—181 Ptolemäus V. Epiphanes.
202	Palästina von Antiochus III.,			(Seit ca. 280) Blütezeit der alexandrinischen Gelehrsamkeit (der „Grammatiker“ u. Glossatoren).
200	von Skopas, dem Feldherrn Ptolemäus V. Epiphanes,			
198	abermals von Antiochus III. erobert (Dan. 11, 13 ff.).			
197	Antiochus' III. Tochter Kleopatra mit Ptolemäus V. verlobt (Dan. 11, 17).		196 Flamininus verkündet den Griechen bei den isthmischen Spielen die Freiheit.	
	Palästina bleibt unter syrischer (seleukidischer) Herrschaft.		187—175 Seleukus IV. Philopator, von Heliodor ermordet.	

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Syrischen Reich u. in Griechenland.	Gleichzeitiges in Ägypten 2c.
		Um 180 Abfassung der Weisheit Jesus Sirachs (eig. J., Sohn Sira's) in hebr. Sprache.		181—146 Ptolemäus VI. Philometor, vertraute nach Joseph c. Apion. 2, 5 sein ganzes Reich den Juden an. Die Juden Onias u. Dositheus befehligten das ägypt. Heer.
176	Seleukus IV. Philop., von dem jüd. Tempelvorsteher Simon (aus Haß gegen den Hohenpriester Onias III.) aufgestachelt, trachtet vergeblich, sich durch Heliodor der Tempelschätze in Jerusalem zu bemächtigen (Dan. 11, 20).			
175	Antiochus IV. (Dan. 11, 21—45) beginnt mit der gewaltsamen Hellenisierung Judäas. Der Hohepriester Onias III., das Haupt der strenggesetzlichen Partei (der chasidim, d. i. Frommen), muß auf Antiochus' Befehl seinem Bruder Jason (eig. Jesus), dem Haupt der griechisch Gesinnten weichen.		175—164 Antiochus IV. Epiphanes, der Peiniger der Juden.	
171	Jason von Menelaus, dem Mörder Onias III., verdrängt.		Der 3. makedon. Krieg der Römer gegen Philipp III.	
170	Jason überrumpelt Jerusalem; Antiochus, aus Ägypten zurückkehrend, nimmt (169) blutige Rache an den Bewohnern und plündert den Tempel.			170—164 regiert Ptolemäus III. gemeinsam mit seinem (nachher aus Ägypten verdrängten) Bruder Ptolemäus (VII.) Physkon.
168	Antiochus betreibt mit höchster Grausamkeit die Ausrottung der jüd. Religion u. Sitte (Sabbatsfeier, Beschneidung und Besitz des Gesetzbuchs bei Todesstrafe verboten). Niederreißung der Mauern Jerusalems, syrische Besatzung in der stark befestigten Burg. Erzwingung heidnischer Opfer in allen Städten Judäas. Im Dez. 168 Errichtung eines Altars des olympischen Zeus, dem nunmehr der Tempel geweiht, auf dem Brandopferaltar zu Jerusalem („das verwüstende Scheusal" Dan. 11, 31. 12, 11).			
167	Der Priester Matthatias zu Modein (jetzt el-Medjje, östl. von Lydda) tötet einen Beamten des Antiochus und organisiert mit seinen fünf			

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Syrischen Reich.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
	Söhnen den Aufstand. Zerstörung der heidn. Altäre, Tötung der abtrünnigen Juden.			
166	Matthatias †. Sein Sohn Judas, der „Makkabäer", schlägt wiederholt syrische Feldherren (Gorgias bei Emmaus, 165 Lysias bei Beth Zur) und besetzt Jerusalem (außer der Burg).			
165	Dez. Feierliche Einweihung des wieder gereinigten Tempels.			
	Siegreiche Züge des Judas in die benachbarten Länder.			
164	Lysias schlägt die Makkabäer bei Beth-Sacharja südl. von Jerusalem; Belagerung des Zion.	Das Buch Daniel (wohl im Jan. 164; nach anderen Ende 165).	164 Antiochus V Eupator. Lysias Vormund und Reichsverweser.	
163	Lysias gewährt den Juden freie Religionsübung.			
162	Demetrius I. ernennt Alkimus, das Haupt der hellenist. Partei zum Hohenpriester. Kämpfe zwischen Alkimus u. Judas. Letzterer schlägt Nikanor, den Feldherrn des Demetrius, bei Kaphar-Salama u. vollständig		162—150 Demetrius I. (Soter), läßt Antiochus V. u. Lysias ermorden.	
161	bei Bethhoron (Nikanor †). Vertrag Judas' mit den Römern. Judas † in der unglücklichen Schlacht gegen Demetrius' Feldherrn Bakchides. Herrschaft der griech. Partei unter d. Hohenpriester Alkimus.			Der aus Jerus. entflohene Priester Onia gründet zu Leontopolis unter Berufung auf Jes. 19, 17 ff. einen jüd. Tempel (Kultus in demselben bis 73 n. Chr.).
161 bis 143	Jonathan, Judas' Bruder, erkämpft allmählich der makkab. Partei das Übergewicht, besetzt,			
153	von Demetrius umworben, Jerusalem, wird von Alex. Balas zum Hohenpr. ernannt u. mit Purpur u. Diadem belehnt. Beseitigung der griech. Partei.		153 Alex. Balas, Prätendent gegen Demetrius.	
		Das Buch Esther?	150 Demetrius fällt gegen Alex. Balas.	

Jahre v. Chr.	Juda.	Entstehung der israelit. Litteraturdenkmäler.	Gleichzeitiges im Syrischen Reiche.	Gleichzeitiges in Ägypten ꝛc.
145	Jonathan, bisher Parteigänger des Alex. Balas, ertrotzt von Demetrius II. Vergrößerung seines Gebiets u. Steuerfreiheit, geht dann doch zu Trypho über (s. Kol. III),	Um 150 die 5 Bücher des Jason von Kyrene über die makkabäischen Kämpfe (daraus im 1. Jahrh. n. Chr. das 2. Buch der Makkabäer excerpiert).	147 Demetrius II. Gegenkönig, 145 König. Gegen ihn bald Antiochus (VI), Sohn des Alex. Balas, von s. Vormund Trypho als Gegenkönig aufgestellt.	146—117 Ptolemäus VII. Physkon (vergl. o. S. 133), nach Joseph. c. Apion. II, 5 Verfolger der Juden (im sog. 3. Makkabäerbuch wird dieselbe That Ptolem. IV. zugeschrieben).
142	wird aber von ihm in Ptolemais gefangen genommen u. später ermordet.			
142 bis 135	Simon, Jonathans Bruder, Hoherpriester u. Fürst, erlangt von Demetrius die Anerkennung der Selbständigkeit Judäas (142 beginnt die Zeitrechnung nach Jahren Simons).		Trypho nach Ermordung Antiochus' VI. Gegenkönig gegen Demetrius.	
	Mai 142 Einzug Simons in die von den Syrern übergebene Burg von Jerusalem.			
141	Simon durch Volksbeschluß erblicher Hoherpr., Feldherr u. Volksfürst (Dynastie der Hasmonäer),	Sammlung des 4. u. 5. Buchs der Psalmen und Abschluß des Psalters.		
139	von den Römern anerkannt,		138—128 Antiochus VII. Sidetes.	
135	von seinem Schwiegersohn Ptolemäus ermordet.			
135 bis 105	Joh. Hyrkanus I., Sohn Simons unterliegt Antiochus VII. Sidetes, erobert aber unter dem schwachen Demetrius II. seit	? Das Buch Judith (urspr. hebräisch). Um 130 Übersetzung der Sprüche Jesus Sirachs ins Griechische durch den Enkel des Verfassers.		
128	einen Teil der umliegenden Länder u. zwingt die Idumäer zur Beschneidung. Judäa von Syrien völlig unabhängig.		Demetrius II. nochmals König.	
	Um 120 unterwirft Joh. Hyrkanus die Samaritaner u. zerstört ihren Tempel auf dem Garizim.		124—113 und 111—96 Antiochus VIII. Grypos, neben ihm 113—95 Antiochus IX. Kyzikenus.	
108?	Eroberung u. Zerstörung Samarias.			
105 bis 104	Aristobul I., Sohn des Joh. Hyrk., Hoherpriester und König.	Um 90 das 1. Buch der Makkabäer. Gegen Ende des Jahrh. die „Weisheit Salomos".		
104 bis 78	Alex. Jannäus, Bruder Aristobuls, König.			

Abriß der Geschichte des alttestamentlichen Schrifttums.

1. Die vorkönigliche Zeit.

Wie bei anderen Völkern ist auch in Israel der ältesten Litteraturperiode eine Zeit des Singens und Sagens vorangegangen. Die Bedingungen, an die zu aller Zeit die Entstehung einer eigentlichen Litteratur geknüpft ist — obenan die weite Verbreitung der Kunst des Schreibens und Lesens, Seßhaftigkeit und verhältnismäßige Wohlfahrt des Volks —, waren für Israel frühestens gegen Ende der sogenannten Richterzeit vorhanden, nicht aber während des Wüstenzugs oder in der Zeit des beständigen Ringens der Stämme um ihre Existenz nach der Einwanderung in Kanaan.

Damit ist jedoch ein eifriges Singen und Sagen für jene frühere Zeit nicht ausgeschlossen. Welchem Inhalt es gegolten hat, kann immer nur aus der nachmaligen Litteratur, und zwar auf doppeltem Wege, erschlossen werden: einmal aus den nachträglichen wörtlichen Aufzeichnungen der Reste alter Volksdichtung, wie sie entweder dem Volksmund oder dem Munde berufsmäßiger Sänger zu entnehmen waren, anderseits aus den freien Um- und Ausgestaltungen alter Lieder und Sagen, wie sie uns gleichfalls in der nachmaligen Litteratur erhalten sind.

Was nun die erstgenannte Art, die wörtlichen Aufzeichnungen alter Volksdichtung, betrifft, so besitzen wir mindestens zwei ausdrückliche Zeugnisse, daß man in Israel frühzeitig auf die Sammlung solcher Überreste bedacht war. 4 Mos. 21, 14 wird das „Buch der Kriege Jahwes" als Quelle für ein dort mitgeteiltes, übrigens sehr dunkles Liederfragment citiert. Wahrscheinlich ist demselben Buche auch das Triumphlied der „Spruchdichter" auf die Niederlage der Moabiter 21, 27 ff. entnommen; vielleicht auch das sogenannte Brunnenlied (V. 17 f.) und einige andere Fragmente, wie die Grundlage von 2 Mos. 15, 1 ff. und das Lied Mirjams, von dem 2 Mos. 15, 21 nur der Anfang mitgeteilt scheint. Alle diese Spuren weisen auf eine Sammlung von Liedern zur Verherrlichung der tapferen Thaten des Volks, vor allem aber Jahwes als des Kriegsgottes und eigentlichen Heerführers in den Kämpfen, die zur Eroberung und Behauptung des von ihm verliehenen Landes zu bestehen waren. Zweimal wird eine andere Sammlung erwähnt, „das Buch der Rechtschaffenen" (wörtlich: „des R."). Die eigentliche Bedeutung dieses Titels ist streitig; wahrscheinlich sollen damit Lieder auf tapfere und fromme Glieder des Volks bezeichnet werden. Daß es sich abermals um eine Liedersammlung handelt, wird durch die beiden Erwähnungen zweifellos: Jos. 10, 12 f. wird es als Quelle für zwei Verse citiert, in denen Josua den gründlichen Sieg Israels über die Amoriter verherrlicht, 2 Sam. 1, 18 als Quelle für das Trauerlied Davids auf Saul und Jonathan. Letzteres Beispiel zeigt, daß die Sammlung nicht bloß Volkspoesie, sondern auch Kunstpoesie enthielt, und zwar aus einer Zeit, in der bereits der Grund zu einer eigentlichen Litteratur gelegt war. Ja, wenn die Vermutung richtig sein sollte, daß im ursprünglichen

Text von 1 Kön. 8, 13 (vergl. S. 23 der textkritischen Erläuterungen) nicht das „Liederbuch", sondern „das Buch der Rechtschaffenen" citiert war, so könnte die Sammlung frühestens in der Zeit Salomos veranstaltet sein.

Kehren wir zu den Überresten der nachträglich aufgezeichneten Volkspoesie zurück, so ist es eine nicht genug zu beklagende Thatsache, daß uns von ihr nur so wenige, zum Teil arg entstellte und schwer zu deutende Trümmer erhalten sind. Daß es so ist, ward durch einen doppelten Umstand verschuldet. Die ältesten zusammenhängenden Darstellungen der Volksgeschichte konnten noch auf jene Sammlungen alter Lieder als jedermann zugängliche verweisen. Ein kurzes Citat genügte, um an den ganzen betreffenden Abschnitt des Liederbuchs zu erinnern. Dazu kommt noch ein anderes, das man für das Verständnis der alttestamentlichen Litteratur nicht nachdrücklich genug betonen kann. Die Abfassung und vollends die schließliche Sammlung und Kanonisierung dieser Litteratur ist so gut wie ausschließlich unter dem religiösen Gesichtspunkt, in religiösem Interesse erfolgt. Was Wunder, daß man in der Hauptsache alles beiseite ließ, resp. noch bei der Schlußredaktion ausmerzte, was lediglich der Befriedigung weltlich gerichteter Wißbegierde oder gar der Erregung fleischlichen Nationaldünkels zu dienen schien.

Außer den bereits erwähnten Fragmenten (2 Mos. 15, 1 ff. und 21; 4 Mos. 21, 14 f., 17 f. und 27 ff. Jos. 10, 12 f.) dürften der vorköniglichen Zeit noch folgende Bruchstücke und Perikopen zuzuweisen sein: 1) das sogenannte Lamechslied (1 Mos. 4, 23 f.), wie es scheint, ein altes Volkslied, welches dem trotzigen Pochen auf den Besitz von Waffen und der steten Bereitschaft zu blutiger Rache Ausdruck verleihen will. Übrigens trägt das dreiversige Liedchen bereits alle Kennzeichen der hebräischen Poesie an sich: genauen „Parallelismus" der beiden Hälften eines jeden Verses, schwungvolle, rhythmische Rede und den Gebrauch besonderer, der Dichtersprache eigentümlicher Wörter. — 2) Das poetische (vielleicht dem „Buche der Kriege Jahwes" entstammende) Fragment 4 Mos. 10, 35 f. Für das hohe Alter dieser Verse spricht deutlich die Art, in welcher hier von der heiligen Lade die Rede ist als einer Bürgschaft, um nicht zu sagen: einer Repräsentation der persönlichen Gegenwart Jahwes, — eine Auffassung, für die uns noch weitere alte Zeugnisse begegnen werden. — 3) Das poetische Fragment 2 Mos. 17, 16; von ihm wird später nochmals die Rede sein. — 4) Das sogenannte Deboralied (Richt. 5, 2 ff.).

Mag auch die Herleitung dieses Liedes von Debora selbst (V. 1 — neben Barak!) nur auf der irrtümlichen Fassung von V. 7 („bis ich aufstand" u. s. w.) beruhen, in Wahrheit aber durch die Anrede an Debora in V. 12 ausgeschlossen sein, — das hat noch niemand geleugnet, daß uns hier eine mit den Ereignissen fast gleichzeitige, aus selbsterlebten, noch frischen Eindrücken geflossene Dichtung von unschätzbarem Wert erhalten ist. Allerdings hat der Text, wie meist in solchen Überresten aus der vorlitterarischen Periode, schwer gelitten; ja, die Verse 8—14 bilden eigentlich nur noch einen Haufen von rätselhaften Trümmern. Aber das, was sicher zu verstehen ist, berechtigt doch vollauf zu dem Urteil: das ist wahrhafte, große Poesie und läßt uns ahnen, wie vieles nicht minder Bedeutende spurlos für uns verloren gegangen ist. Unendlich wichtiger aber als der ästhetische Wert des Lieds ist der klare Einblick, den es uns in die geschichtlichen und vor allem die religiösen Zustände jenes fernen Jahrhunderts gewährt. Wir schauen in eine Zeit schwerer Bedrängnis des Volkes, das auf 40 000 wehrfähige, in der That aber waffenlose Männer (V. 8) veranschlagt wird. Die Straßen sind verödet, weil niemand seines Lebens sicher ist (V. 6), bis Debora durch begeisternden Spruch, Barak durch kühne That die eigenen und die nächstwohnenden Stämme zum Befreiungskampfe fortreißen. Noch ist es offenbar eine Zeit der Wirrsale und Zersplitterung. Nur die unmittelbar von dem mächtigen Kanaaniter bedrohten nördlichen Stämme und ihre nächsten Verwandten raffen sich zum Kampfe auf; von Juda ist befremdlicherweise mit keinem Worte die Rede.

Anderseits aber zeigt doch der Hohn über Ruben, der es nur zu schweren Überlegungen brachte, dann aber vorzog, dem Klange der Hirtenflöten zu lauschen, daß man sich eigentlich eines Besseren von ihm hätte versehen sollen, daß es ihm Pflicht gewesen wäre, der Not der Volksgenossen zu gedenken. War er doch durch ein Band mit ihnen verbunden, das sich stärker hätte erweisen müssen, als irgendwelcher menschliche Bund oder Vertrag, — die Verehrung desselben Gottes. Dem Siege *seiner* Sache galt der Kampf; *ihm* gebührt der Ruhm des erfochtenen Sieges (V. 2. 3. 31). Hat er doch in seiner furchtbaren Majestät den Berg Sinai, seinen heiligen Wohnsitz, verlassen (V. 4 f.), um sich in Person auf das Schlachtfeld zu begeben, und seinen Fluch verdient die Stadt (V. 23), die ihm, dem Vorkämpfer seines Volks, „nicht zu Hilfe kam unter den Helden".

Ganz anderer Art, aber ein gleichfalls bedeutsames und zweifellos echtes Erzeugnis der vorköniglichen Zeit ist 5) die Fabel Jothams (Richt. 9, 8 ff.). Die Kunstform der Fabel tritt uns hier auf einer solchen Höhe und mit einem so feinen Sarkasmus durchtränkt entgegen, daß sich abermals die Vermutung nahe legt, sie müsse längst zuvor eifrige Pflege erfahren haben.

Als eine zweite Quelle für die Ermittelung der Überlieferungen aus der vorlitterarischen Periode des Volks bezeichneten wir die Um- oder Ausgestaltungen alter Geschichten und Sagen, wie sie uns — vielfach in doppelter Gestalt — in der eigentlichen Litteratur noch erhalten sind. Es liegt in der Natur der Sache, daß wir uns hier auf einem weit weniger sicheren Boden bewegen, als oben. Das heißt: es ist im einzelnen Falle schwer zu sagen, welche Züge einer Erzählung der uralten Überlieferung, welche der späteren Ausgestaltung, ja vielleicht erst sehr später Reflexion entstammen. Immerhin fehlt es nicht ganz an Kennzeichen, welche bis zu einem gewissen Grad ein Urteil ermöglichen. So klingt nicht selten in den jetzigen Prosaerzählungen unverkennbar die einstige poetische Gestaltung des Berichts nach. Ganz zweifellos ist dies in Fällen, wo uns die poetische Vorlage selbst noch erhalten ist, wie 2 Mos. 14, 29 neben 15, 8; Jos. 10, 13 b neben 12 b f.; Richt. 4, 17 ff. neben 5, 24 ff. Aber auch sonst fehlt es nicht an Spuren solcher poetischer Vorlagen; so 2 Mos. 14, 24 ff. bei der Vernichtung des Pharao, Jos. 3, 16 beim Stillestehen des Jordan, 6, 20 beim Einsturz der Mauern von Jericho durch Kriegsgeschrei und Trompetenschall. Anderwärts bürgt uns der Zusammenklang mit uralten Überlieferungen anderer Völker (1 Mos. 4, 20 ff.), die Vorführung undurchsichtiger oder sonst verschollener Namen (Naama V. 24!), ganz besonders auch die Beimischung eines mythologischen Elements (1 Mos. 6, 1 ff. 29, 10. 32, 25 ff.) für das hohe Alter der betreffenden Erzählung. Nicht selten liegt auch Anknüpfung an uralte lokale Überlieferungen (so 1 Mos. 19) oder geschichtliche Erinnerungen (so 1 Mos. 34, 25 ff., bestätigt durch 49, 5 ff.) vor. Nach alledem werden wir den größten Teil des von den *alten* Quellenschriften (s. u.) im Pentateuch und Josua gebotenen Stoffs auf Rechnung thatsächlicher Überlieferung aus der vorlitterarischen Periode zu setzen haben, mag auch die endgiltige Ausgestaltung z. B. der Patriarchenerzählungen innerhalb eines festen genealogischen Systems erst der Periode des ausgebildeten Schrifttums angehören.

Zum Schluß aber dürfen wir uns der Beantwortung einer Frage nicht entziehen, die in manchem Leser längst aufgestiegen sein wird. Wie steht es mit den Zeugnissen für von Mose selbst herrührende Schriftdenkmäler? Sind nicht eben diese letzteren als Grundlage und Ausgangspunkt des gesamten israelitischen Schrifttums zu betrachten?

Daß der Pentateuch in seiner heutigen Gestalt weder durch eine Überschrift oder Unterschrift, noch sonstwo Anspruch erhebt, in seiner Gesamtheit für ein Werk Moses zu gelten, darf hier als bekannt vorausgesetzt werden. Erst in der späteren nachexilischen Zeit, so namentlich bei dem Chronisten, begegnen wir dieser Annahme. Dagegen berichtet der Pentateuch allerdings an vier Stellen, daß *Mose etwas geschrieben* habe. 5 Mos. 31, 9. 24 berichtet der Deuteronomiker, resp. ein im Exil lebender Redaktor die Aufzeichnung des deuteronomi-

schen Gesetzes, 4 Mos. 33, 2 ein nachexilischer Redaktor die Aufzeichnung der Wüstenstationen durch Mose. Da aber das Deuteronomium nicht vor dem siebenten Jahrhundert entstanden sein kann, 4 Mos. 33 höchstwahrscheinlich zu den jüngsten Bestandteilen des Pentateuch gehört, so müssen obige Angaben hier außer Betracht bleiben.

Anderer Art sind die beiden anderen Stellen. Der Erzähler von 2 Mos. 17, 14 ff. muß die ausdrückliche Überlieferung (ob im Buche der Kriege Jahwes?) vorgefunden haben, daß Mose selbst die Kunde von dem Verrat der Amalekiter und wohl auch den V. 16 angeführten Drohspruch in ein Buch (richtiger vielleicht nach 4 Mos. 5, 23, wo sich genau derselbe Ausdruck findet, „auf ein Blatt") geschrieben habe. Über den Umfang und den Wortlaut dieser vereinzelten Aufzeichnung ist jedoch näheres nicht zu ermitteln. Ebenso muß der Berichterstatter von 2 Mos. 24, 4 ff. eine bestimmte Überlieferung gekannt haben, daß Mose selbst ein „Buch des Bundesgesetzes" geschrieben habe. Eine ganz andere Frage ist jedoch, wie viel uns von dem Wortlaute dieses sogenannten „Bundesbuchs" im heutigen Pentateuch erhalten geblieben ist. Naturgemäß hat man früher in erster Linie an die zehn Gebote als die Grundlage dieses Bundesbuchs gedacht, obschon ihre Aufzeichnung 2 Mos. 24, 12. 34, 1 nicht Mose, sondern Gott selbst zugeschrieben wird. Aber nehmen wir einmal an, der Wortlaut der zehn Gebote lag im Bundesbuche Moses und vollends urkundlich auf den beiden Steintafeln vor: wie ist es dann zu erklären, daß zwei bei aller Übereinstimmung doch auch so verschiedene Gestaltungen der zehn Gebote, wie 2 Mos. 20 und 5 Mos. 5, entstehen konnten? Ein ziemlich freies Gebaren mit dem Urtext, namentlich im Bereiche der ersten Tafel, wäre jedenfalls zuzugestehen. Noch größer würde die Schwierigkeit, wenn die schon von Goethe aufgestellte und heute von den meisten Forschern geteilte Meinung richtig wäre, daß „die Bundesgebote, die zehn Gebote", deren Aufzeichnung Mose (2 Mos. 34, 27) befohlen wird, vielmehr in den V. 14—26 vorangehenden, vielfach stark von 2 Mos. 20 abweichenden Satzungen (als dem älteren, sogenannten jahwistischen Dekalog im Gegensatz zu dem elohistischen) zu erblicken seien. Nun läßt allerdings die Stelle 2 Mos. 34, 27 ff. auch eine andere Deutung zu. Sie kann sich ursprünglich (in anderem Zusammenhange) doch auf unsere zehn Gebote bezogen haben; der Redaktor aber wollte diese im jetzigen Zusammenhange nicht nochmals wiederholen. Immerhin bleibt auch dann die Frage nach dem Urdekalog eine verwickelte und ist noch keineswegs spruchreif *.

Außer dem Dekalog aber hat der Erzähler von 2 Mos. 24, 3 ff. (vergl. V. 3 mit 21, 1) offenbar auch die Kultus- und „Rechtssatzungen" in Kap. 20, 24—23, 19 im Auge, und die Neueren pflegen den Namen „Bundesbuch" als Titel der ältesten Aufzeichnung von Gesetzen eben auf diesen Abschnitt zu beschränken. Daß es nun hier wie anderwärts an späteren (meist schon am Gebrauch des Plurals in der Anrede kenntlichen) Zuthaten nicht fehlt, mag auf sich beruhen. Aber auch abgesehen davon sind gegen die durchgängige direkte Herleitung dieser Rechtssatzungen von der Hand Moses erhebliche Bedenken laut geworden. Eine ganze Anzahl von ihnen (so bes. 22, 4 ff. 20. 24. 28. 23, 9 ff.) erweist sich auf den ersten Blick als Kodifizierung von Gewohnheitsrechten und Grundsätzen, die sich erst nach längerer Ansässigkeit im Lande, inmitten der Pflege von Acker- und Weinbau, entwickeln konnten.

Das Ergebnis ist somit, daß zwar an sich der Annahme schriftlicher Aufzeichnungen Moses nichts entgegensteht, daß wir aber darauf verzichten müssen, von dem uns Erhaltenen irgend etwas *seinem Wortlaut nach* mit Sicherheit als mosaisch zu bezeichnen. Dadurch

---

* Vergl. zu dieser Streitfrage außer dem gründlichen Kommentar zu den Büchern Exodus und Leviticus von A. Dillmann (Leipzig 1880) noch: Rothstein, Das Bundesbuch. Halle 1888. — Budde, Bemerkungen zum Bundesbuch (in ZAW 1891, S. 99 ff.). — Bäntsch, Das Bundesbuch Ex. 20, 22—23, 33. Halle 1892. — Meisner, Der Dekalog. I (der Dek. im Hexateuch). Halle 1893.

ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, daß sich in den Überlieferungen über die Anlässe zu dem Werke Moses, über dieses selbst und seine grundlegende Bedeutung für die gesamte Geschichte Israels viele wahrhaft geschichtliche Erinnerungen erhalten haben. Kein Volk hat je sich selbst ohne Grund nachgesagt, daß es von einem anderen schmählich geknechtet worden sei; keines hat je die Tage seiner Befreiung vergessen. Und so lebte in Israel durch alle Jahrhunderte unauslöschlich die Erinnerung fort, daß es dereinst von Jahwe, dem Gotte seiner Väter, mit starker Hand und ausgerecktem Arm aus Ägypten, dem Sklavenhause, ausgeführt ward, daß es besonders bei dem Zuge durch das Schilfmeer den mächtigen Schutz seines Gottes zu erfahren bekam. Als seines Werkzeugs aber hatte sich Jahwe eines Mannes bedient, der nachmals nie wieder seinesgleichen gefunden. Er hatte sein Volk gelehrt, seinen höchsten Stolz darin zu erblicken, dieses Gottes Volk zu heißen, seine höchste Freude darin, ihn zu preisen und durch Opfer und Gaben zu verehren. Und wenn schon die älteste Überlieferung als selbstverständlich betrachtet (Richt. 17, 13), daß der Priesterdienst eines dem Levistamme Angehörenden jedem anderen weit vorzuziehen sei, so läßt sich dies nur aus einem Umstand erklären: man erachtete den Stamm Levi allein im Besitze der echten, auf Mose selbst zurückgehenden Kunde, wie der Gott Israels recht zu verehren, wie in seinem Namen Recht zu sprechen und vor allem, wie bei besonderen Fragen und Anliegen sein Wille mittels des heiligen Loses (der „Urim und Tummim") zu erforschen sei.

2. Die Zeit des ungeteilten Königtums.

Etwa aus der Mitte der Richterzeit wird (Richt. 8, 14) eine Thatsache überliefert, die auf eine allmähliche Verbreitung der Schreibkunst auch unter dem gewöhnlichen Volke schließen läßt. Danach ist begreiflich, daß man die Anfänge einer eigentlichen Litteratur spätestens in diese Periode — die zweite Hälfte der Richterzeit — verlegen zu müssen geglaubt hat. Die Möglichkeit, daß schon damals, etwa an altberühmten Heiligtümern, wie denen zu Silo und Bethel, im Kreise einer erblichen, längst angesessenen Priesterschaft Aufzeichnungen alter Lieder oder der Geschichte des betreffenden Heiligtums unternommen worden sind, muß zugestanden werden. Ein wirklicher Beweis aber läßt sich dafür nicht führen. Vielmehr hat es allen Anschein, daß wir sogar noch für die Zeit Davids auf spätere Aufzeichnungen des damals Produzierten angewiesen sind. Wenn nach 2 Sam. 1, 18 David gebot, das Trauerlied auf Saul und Jonathan die Judäer zu lehren, so ist dadurch allerdings nicht ausgeschlossen, daß er selbst es aufzeichnete und in Abschriften verbreiten ließ. Immerhin scheint der Erzähler nur von einer Aufzeichnung im (späteren) „Buche der Rechtschaffenen" zu wissen.

Die gelegentlich geäußerten Bedenken gegen die Echtheit des Liedes * sind jetzt verstummt; zu aller Zeit aber hat man mit Recht eine wahrhafte Perle hebräischer Poesie in ihm erkannt. Dies gilt ebenso von dem so einfachen und doch so rührenden Inhalt, wie von der dichterischen Form. Von dem nahezu gleichlautenden Klageruf im Eingang und am Schlusse sind sechs Strophen von je zwei zweigliedrigen Versen umrahmt. Von diesen entspricht die fünfte in seinem Gegensatze der ersten, während die zweite und vierte die eigentliche Totenklage, die dritte den Preis der gefallenen Helden singt. Aber nach dem, was alle in gleicher Weise bewegt, hat der Dichter noch ein persönliches Anrecht auf tieferen Schmerz, denn alle die anderen, geltend zu machen: in der Anrede an den Freund, der ihm so hold, dessen Liebe ihm wundersamer war, als Frauenliebe, giebt er diesem Schmerz Ausdruck. Auf den dunklen politischen Hintergrund wird in der ersten Strophe nur von fern hingedeutet: die Trauer um die heldenmütig für ihr Volk Gefallenen läßt fürs erste die fortdauernde Not des Volkes vergessen. Das

* Über den Ursprung der (irrtümlichen) Bezeichnung „Bogenlied" vergl. die textkritische Anm. zu 2 Sam. 1, 18.

religiöse Element fehlt ganz in dem Liede. Aber welches Denkmal hat David darum doch in ihm dem Könige, durch den er so viel erduldet, dem Heldenjüngling an seiner Seite und nicht minder sich selbst gesetzt!

Für das Trauerlied Davids auf Abner (2 Sam. 3, 33 f.) wird keine Quelle citiert; die Echtheit unterliegt darum nicht dem leisesten Zweifel. Nur das muß gefragt werden, ob uns in dieser einen, allerdings in sich geschlossenen Strophe das ganze Trauerlied und nicht bloß ein Fragment (der Anfang?) erhalten ist.

Die Überlieferung, wie sie uns nachmals besonders in der Chronik, sowie in den Überschriften zu 73 (in der griechischen Bibel sogar 88) Psalmen entgegentritt, macht David auch zum Begründer und Hauptvertreter des geistlichen Gesangs, der Psalmendichtung. Man hat gesagt: diese Überlieferung konnte nicht in solcher Stärke und Bestimmtheit auftreten, wenn sie des historischen Grundes ermangelte. Nun sind in der That die beiden Trauerlieder vollgültige Zeugnisse für das dichterische Können Davids, und daß ein so eifriger Verehrer Jahwes, des Volksgottes, auch geistliche Stoffe behandelt habe, würde an sich keinem Bedenken unterliegen. Aber die Thatsache, daß die Aufschrift „von David" im Psalmbuche zahlreichen nachweislich exilischen oder nachexilischen Psalmen beigefügt ist, zwingt uns, von jenen Überschriften schlechthin abzusehen. Die Möglichkeit, daß in die nachexilischen Liedersammlungen aus irgend einem vorexilischen Liederbuche thatsächlich davidische Lieder oder doch Bruchstücke solcher herübergenommen worden sind, ist dadurch nicht ausgeschlossen. Nur besitzen wir leider keinen Maßstab, um sie als davidische zu erkennen. Denn die wirklich streng geschichtliche Überlieferung kennt David, abgesehen von den obenerwähnten Trauerliedern, nur als geschickten Saitenspieler (1 Sam. 16, 18 u. a.), vielleicht auch als Erfinder von Melodieen oder (nach anderer Erklärung von Am. 6, 5) von Musikinstrumenten; jedenfalls deutet letztere Stelle nicht auf seine Meisterschaft in geistlichem Gesang. Nun werden allerdings in den Anhängen zum 2. Buche Samuelis zwei Lieder (Kap. 22, identisch mit Psalm 18, und Kap. 23, 1—7) ausdrücklich David zugeschrieben. Aber in betreff des Psalms muß angesichts zahlreicher Stellen (so bes. V. 23 ff. 31. 50 f.) zugestanden werden, daß die jetzige Gestalt höchstens aus der Erweiterung und Umgestaltung eines davidischen Kerns zu einem Gemeindelied hervorgegangen sein könnte. Von den sogenannten „letzten Worten" aber (23, 1 ff.) unterliegt schon V. 1 schweren Bedenken, teils als offenbare Nachbildung der Bileamssprüche 4 Mos. 24, 3. 15, teils wegen der Selbstbezeichnung Davids als „des Lieblings der Loblieder Israels". Dieser erste Vers ist aber so sehr desselben Geistes und Stils wie die nachfolgenden und dazu so wenig als Voraussetzung von V. 2 zu entbehren, daß man unmöglich ein Recht hat, ihn für eine spätere Beifügung zu erklären, um so die direkte Herleitung des 2. bis 7. Verses von David zu ermöglichen. Vielmehr kann das Ganze nur als freie dichterische Wiedergabe eines davidischen Ausspruchs verstanden werden. Als ein sicheres Überbleibsel aus der Zeit Davids muß dagegen die Parabel Nathans (2 Sam. 12, 1—4) betrachtet werden. Wie Richt. 9, 8 ff. die Kunstform der Fabel, so tritt uns hier die der Parabel auf einer Höhe entgegen, die wiederum auf eine lange und reiche Pflege schließen läßt.

Aus der Zeit Salomos besitzen wir ein authentisches Denkmal in dessen Tempelweihspruch 1 Kön. 8, 12 f. Nach der griechischen Übersetzung (den sogen. Septuaginta) ist er „dem Buche der Lieder" entnommen; wahrscheinlich ist dafür (nach anderer Lesart) „dem Buche der Rechtschaffenen" zu setzen; vergl. über dieses oben S. 136.

Außerdem aber hat man einen Hinweis auf eine reiche Litteratur von der Hand Salomos finden wollen in 1 Kön. 5, 9 ff. Hier wird zuerst von der überaus großen Weisheit Salomos in allgemeinen Wendungen geredet. Weiter aber wird ihm nachgerühmt, daß er auch die Weisheit der gegen Morgen Wohnenden und der Ägypter überboten habe. Dies scheint auf astrologische (oder gar astronomische?) und medizinische Kenntnisse, sowie auf magische Künste und

Geheimlehren hinzudeuten. Doch sind das alles nur Vermutungen, zumal uns über die V. 11 namentlich aufgeführten Weisen aus alter Zeit nichts bekannt ist. Von einer Litteratur über die oben erwähnten Gebiete wird nichts gesagt; jedenfalls wäre sie bis auf die letzte Spur für uns verloren. Wohl aber scheint eine umfängliche salomonische Litteratur auf einem anderen Gebiete vorausgesetzt, wenn es nun weiter heißt: „er redete 3000 Sprüche, und seiner Lieder waren 1005". Selbst eine ungefähre Zahl, wie 3000, geschweige eine so bestimmte, wie 1005, war doch nur anzugeben, wenn man die Sprüche und Lieder in Schrift besaß. Kannte also der Erzähler noch ein salomonisches Spruch- und Liederbuch von solchem Umfang? Oder hatten sich die genannten Zahlen erst allmählich in der Legende von dem weisen König festgesetzt? Der gleich darauf folgende Ausdruck: „er redete über u. s. w." scheint wieder nur von der mündlich bethätigten Weisheit Salomos zu wissen. Übrigens ist bei dem Reden über alle Pflanzen und Tiere offenbar nicht an naturwissenschaftliche Erörterungen, sondern nur etwa an sinnige Naturbetrachtung oder an Proben aufmerksamer Naturbeobachtung zu denken. Aber wie dem auch sein mag: von einer etwaigen Litteratur dieser letzteren Art besäßen wir im besten Falle nur noch geringe Überreste, falls nämlich die hierher gehörigen Stellen in den „Sprüchen Salomos" ihm selbst zuzuschreiben sind. Von den ihm zugeschriebenen Psalmen (72, einem Gebet für den König, und 127, in welchem man das „Haus" V. 1 allzu mechanisch vom Tempel verstand) ist hier gänzlich abzusehen.

Wenn nach alledem eine namhafte Bereicherung der althebräischen Litteratur durch eigene Schriften Davids und Salomos nicht zu erweisen ist, so ist darum doch die Frage berechtigt, ob nicht anderweitige Litteraturdenkmäler in die davidisch-salomonische Periode zu verlegen sind. Und in der That, die Voraussetzungen für die Entstehung einer eigentlichen Litteratur dürften bereits unter David, geschweige unter Salomo reichlich vorhanden gewesen sein. Die einstige Zersplitterung der Stämme, die noch unter dem Stammeskönigtum Sauls fortgedauert hatte, war nach der Beendigung des Bürgerkriegs endlich einem kräftigen Zusammenschluß des ganzen Volks unter dem mächtigen und glücklichen Scepter Davids gewichen. Die gewaltigen kriegerischen Erfolge des Königs, an denen das ganze Volk ruhmreichen Anteil gehabt, sowie die fortgesetzte Beherrschung der umliegenden Völker, der einstigen Peiniger, mußte ein nationales Hochgefühl erzeugen, wie man es zuvor noch nie gekannt. Vollends aber schuf die Zeit Salomos eine Fülle neuer Anregungen: einen glänzenden Hofhalt, ein prächtiges königliches Heiligtum als Sitz des altehrwürdigen Palladiums der Lade Jahwes und mit Priestern, die zu den vornehmsten Beamten des Königs zählten, dazu mannigfache Berührung und regen Verkehr mit so hochkultivierten Nachbarstaaten wie Ägypten und Tyrus, ja selbst (durch die Ophirfahrten) mit den Wunderländern des Südens und Ostens. Mußte nicht das alles dazu drängen, sich inmitten der Segnungen eines langen Friedens des mühsam Errungenen voll bewußt zu werden, von der erklommenen Höhe aus auf die Kämpfe und Siege zurückzuschauen, die solchen Aufstieg ermöglicht hatten, und die noch frische Erinnerung an sie auch für künftige Geschlechter in Wort und Schrift zu fixieren?

In welchem Umfange das letztere damals wirklich geschehen, entzieht sich abermals einer strikten Beweisführung. Immerhin besitzen wir eine ganze Reihe von Denkmälern, gegen deren Ansetzung wenigstens in der Zeit Salomos nichts Stichhaltiges einzuwenden ist und die daher am besten schon hier besprochen werden, wenn auch die Möglichkeit einer späteren Entstehung damit nicht in Abrede gestellt werden soll. Von poetischen Erzeugnissen rechnen wir hierher — abgesehen von den bereits oben (S. 186 f.) erwähnten Liedersammlungen, dem höchstwahrscheinlich judäischen „Buche der Rechtschaffenen" und dem „Buche der Kriege Jahwes" — den „Segen Jakobs" (1 Mos. 49, 1—27) und die Urgestalt der Bileamssprüche (4 Mos. 23, 7—24, 19).

Der sogenannte „Segen Jakobs" spricht in der Form von Weissagungen des sterbenden

Erzvaters teils herben Tadel (V. 1—7. 15), teils Lobsprüche und Glücksverheißungen über sämtliche zwölf Stämme aus. Doch ist die Einkleidung nicht so streng festgehalten, daß sich nicht wiederholt der wirkliche Standpunkt des Dichters inmitten der längst in Kanaan ansässigen Stämme unbefangen äußerte. So namentlich in dem Hinweis auf gewisse geschichtliche Ereignisse; solche werden V. 15 und 23 ff. nicht geweissagt, sondern (im sogen. Imperfectum consecutivum) erzählt.

Für die Ansetzung der unter allen Umständen altertümlichen und hochpoetischen Sprüche in der davidisch-salomonischen Zeit sprechen folgende Gründe. Der Frevel Simeons und Levis an den Sichemiten, von dem sich auch 1 Mos. 34 eine Kunde erhalten hat, scheint noch in ziemlich frischem Andenken zu stehen. Jedenfalls weiß man noch genau, daß er den fast vollständigen Untergang der einst vollbürtigen beiden Stämme verschuldet hat. Dabei ist jedoch höchst befremdlich, daß der Dichter auch bei Levi nur von dem Fluch der Zerstreuung in Israel weiß, auf die sonstige Bedeutung des Stammes aber als des Erben der Überlieferungen von Mose her mit keinem Worte hinweist. War dies noch denkbar in einer Zeit, wo Abkömmlinge des Stammes Levi längst in hohem Ansehen an dem königlichen Heiligtume zu Jerusalem des Priestertums walteten? Anderseits enthalten die Verse 8—12 offenbar einen Hinweis auf die Heldenthaten Davids und die durch ihn begründete Vorherrschaft Judas. Wenn dann doch auch Joseph (als Zusammenfassung von Ephraim und Manasse) in überschwenglicher Weise verherrlicht und gesegnet wird, so läßt sich auch das am besten aus einer Zeit erklären, wo alle Stammesfehden schwiegen, ein und derselbe Dichter sich in gleicher Weise des Ruhmes und des Glückes aller freuen konnte. Denn die Annahme, daß entweder der Spruch über Juda oder der über Joseph erst nachträglich beigefügt worden sei, dürfte an der offenbar ursprünglichen Zwölfzahl der Sprüche scheitern. Für eine spätere Entstehung des Ganzen, in der Zeit des geteilten Reichs, hat man sich namentlich auf V. 23 f. berufen als einen angeblichen Hinweis auf die tapfere Verteidigung des nördlichen Reiches gegen die Aramäer im 9. Jahrhundert. Die Aussage lautet jedoch viel zu allgemein, als daß man nicht ebensogut an frühere rühmliche Kämpfe der Josephstämme denken könnte. Weit gewichtiger ist ein anderer Einwand gegen die Ansetzung in der davidisch-salomonischen Zeit, die Bezeichnung Josephs als des „Fürsten unter seinen Brüdern" (V. 26). Kann das mit „Fürst" wiedergegebene Wort wirklich nur den „Diademträger" im eigentlichen Sinne bezeichnen, so wäre die Beziehung auf das durch Jerobeam I. begründete ephraimitische Königtum unumgänglich. Doch ist obige Deutung des Wortes nicht unbedingt sicher, und der Spruch über Levi würde im 9. Jahrhundert noch weit befremdlicher sein, als er es schon für die Zeit Salomos ist.

Fast in noch höherem Grade als der Segen Jakobs sind die vier ersten Bileamssprüche durch und durch von nationalem Hochgefühl, von dem Bewußtsein einer mächtigen Gemeinschaft des Volks und vor allem von der stolzen Freude über die erfochtenen Siege und die überreichen Segnungen Jahwes erfüllt. Unverkennbar ist 24, 17 ff. der Hinweis auf die Siege und Eroberungen Davids. Das religiöse Element, das uns 1 Mos. 49 abgesehen von dem Stoßseufzer V. 18 nur in dem Spruch auf Joseph V. 24 f. begegnet, tritt in den Bileamssprüchen beherrschend in den Vordergrund. Wenn wir übrigens nur den Kern dieser Bileamssprüche dem Zeitalter Salomos zuweisen wollten, so fußen wir dabei auf einer fast allgemein anerkannten Thatsache. Kap. 28 bildete in der Hauptsache einen Bestandteil der alten elohistischen, Kap. 24, 1—19 einen solchen der jahwistischen Pentateuchquelle. Da nun der Inhalt der Sprüche in den beiden Kapiteln bei aller Verschiedenheit doch auch auffällige Berührungen aufweist (vergl. besonders 23, 22 und 24, 8), so wird kaum zu bezweifeln sein, daß uns in Kap. 23 und 24 zwei verschiedene Bearbeitungen derselben älteren Dichtung vorliegen. Eine genaue Wiederherstellung der letzteren ist natürlich jetzt unmöglich; doch dürfte Kap. 24 (vergl. insbesondere das kühne Bild in V. 8 b) der ursprünglichen Gestalt näher kommen, als Kap. 23.

3. Die Zeit des geteilten Reichs bis zur Zerstörung Samarias.

Die etwa um 933 erfolgte Reichsspaltung ist nicht nur für die äußeren Geschicke der beiden Reichshälften, sondern auch für die Weiterentwickelung der Litteratur von tiefgreifender Bedeutung gewesen. War schon unter David mit der Centralisierung des Heerwesens und der Regierung in der neuen Hauptstadt Jerusalem ein kräftiger Anfang gemacht worden, so hatten vollends die Maßregeln Salomos das ihrige gethan, den Glanz dieses Mittelpunktes auf Kosten des gesamten übrigen Reiches zu erhöhen. Ein weiteres Fortschreiten auf diesem Weg hätte notwendig dazu führen müssen, daß alle übrigen Stämme zu bedeutungslosen Anhängseln an Juda herabgesunken, alle die alten Heiligtümer durch den Glanz des Tempels zu Jerusalem schließlich ganz in den Schatten gestellt worden wären. Die Reichsspaltung gab den nördlichen Stämmen, voran dem nunmehrigen Königsstamm Ephraim das frühere Selbstbewußtsein zurück; alte, ruhmreiche Erinnerungen lebten wieder auf und verlangten darnach, zur Belebung des nationalen Sinnes in Schrift verfaßt zu werden. Vor allem aber war Jerobeam I. darauf bedacht, durch die Erhebung der altberühmten Kultstätten von Bethel und Dan zu königlichen Heiligtümern (Amos 7, 13) Mittelpunkte für einen nationalen Jahwedienst zu schaffen. Damit waren aber zugleich auch Brennpunkte für die Pflege höherer Bildung im Schoße einer angesehenen Priesterschaft gegeben. Mit der Aufstellung der goldenen Stierbilder erneuerte Jerobeam ohne Zweifel nur eine längst eingebürgerte, im jerusalemer Kultus jedoch verpönte Form der Jahweverehrung. Wir lesen nirgends davon, daß sie selbst einem Elias oder Elisa und ihren Kreisen zum Ärgernis gereicht hätte. Jedenfalls erhob man auch im nördlichen Reiche vollen Anspruch, zu dem „Volk Jahwes“ zu gehören. Ja, die ausschließliche Übertragung des alten Ehrennamens Israel auf das nördliche Reich lehrt deutlich, daß sich eben dieses als den wahren Erben sowohl der Macht, wie des Ruhms des Gesamtvolkes betrachtete. In der Fabel des Königs Jehoas von der Distel und der Ceder auf dem Libanon (2 Kön. 14, 9 ff.) ist dieser Auffassung ein überaus drastischer Ausdruck verliehen. Und der Sänger des Segens Moses kennt (5 Mos. 33, 7) keinen höheren Segenswunsch für Juda, als daß „Jahwe ihn zurückbringe zu seinem Volk“.

In der That stand Juda mit seinem kleinen und wenig volkreichen Gebiet Israel ziemlich machtlos gegenüber. Aber sein Fortbestand, ja seine immer zunehmende geistige und religionsgeschichtliche Bedeutung war durch Vorzüge gesichert, die dem mächtigeren Israel gänzlich abgingen. Zwar wird dazu noch nicht — der landläufigen Meinung gemäß — eine reinere Form der Jahweverehrung zu zählen sein. Die Auffassung der heiligen Lade als einer sichtbaren Repräsentation Jahwes dürfte noch lange in den Kreisen des Volks eine grobsinnliche gewesen sein; hat sich doch noch in einem Zusatze zu Jeremia (3, 16 ff.), ja unwillkürlich sogar im sogen. Priesterkodex (3 Mos. 16, 2 u. a.) eine Spur dieser Auffassung erhalten. Und wenn König Asa gegen den Götzendienst seiner Mutter einschritt (1 Kön. 15, 13), so hinderte dies doch nicht, daß man auch in Juda Jahwe in bildlicher Gestalt verehrte. Noch Jesaja (2, 8. 18. 20. 10, 11. 31, 7) muß gegen diese Verirrung eifern. Seinem Einfluß ist es wohl auch zuzuschreiben, daß Hiskia endlich die eherne Schlange zertrümmerte, welcher „die Israeliten bis dahin geräuchert hatten“ (2 Kön. 18, 4).

Dreierlei aber hatte Juda thatsächlich vor Israel voraus: Jerusalem, den salomonischen Tempel und die fortdauernde Herrschaft der davidischen Dynastie. Die größten und ruhmreichsten Erinnerungen des Volks knüpften sich eben doch an die Zeit, da David nach Niederwerfung aller Feinde ringsum auf der Zionsburg gethront und die Huldigungen ferner Könige entgegengenommen hatte. Und der salomonische Tempel war eben doch das prächtigste Heiligtum, das dem Gott Israels jemals errichtet worden war, die heilige Lade, die es umschloß, ein Denkmal der großen Zeit, da ganz Israel von Jahwe als dem Schlachtengott von Sieg zu Sieg geführt wurde. Die Kunstwerke des Tempels und des Palastes galten als eine Art

Weltwunder; ging doch vom Throne Salomos die Rede, daß „derartiges nie angefertigt worden sei für irgend ein Königreich“ (1 Kön. 10, 20). Und was die Stetigkeit der Dynastie anlangt und alle die Vorteile, die eine solche der äußeren Wohlfahrt, wie der geistigen Kultur eines Volkes zu bringen vermag, so genügt es, auf eine Thatsache hinzuweisen. Den zwölf Davididen, die bis 722 auf dem Zion thronten, stehen in Israel neun Dynastieen mit zusammen siebzehn Königen gegenüber. Sieben der letzteren sind von ihren Nachfolgern ermordet worden; Simri verbrannte sich selbst mit dem von Omri bedrohten Palast. Angesichts solcher Zustände begreift man, daß die judäische Geschichtsauffassung es nicht gelten ließ, wenn Israel in der Reichsspaltung eine Trennung Judas von dem Gesamtvolk erblickte. Sie vermochte in ihr nur einen Abfall Israels von Juda und dem Hause Davids zu sehen (Jes. 7, 17. 1 Kön. 12, 19). Mit alledem aber hängt noch ein Anderes zusammen, was wichtiger ist, als alles bisher Erwähnte: nur Juda konnte der Mutterboden der Idee werden, die in der Religion Israels die stärkste Triebkraft entwickelt hat, — der Erwartung des messianischen Reiches. Dieses ist, wenigstens in der früheren Zeit, in der Hauptsache als eine Wiederkehr des davidischen Reiches unter dem Scepter eines von Gott gesandten und in besonderem Maße von ihm ausgerüsteten Davididen gedacht; die Dauer der davidischen Dynastie ist somit seine unumgängliche Voraussetzung.

Der Besprechung der litterarischen Erzeugnisse beider Reiche ist die Bemerkung vorauszuschicken, daß eine genaue Datierung irgendwelches Denkmals bis weit in das 8. Jahrhundert hinein unmöglich ist. In den meisten Fällen muß ein Spielraum von hundert und mehr Jahren offen gelassen werden. Nur die Altersfolge der in die jetzigen Geschichtsbücher eingearbeiteten Quellenschriften läßt sich noch mit einiger Sicherheit bestimmen, und zwar wendete sich der litterarische Eifer, nach dem noch Vorhandenen zu urteilen, in erster Linie der Geschichtsschreibung zu. Im nördlichen Reiche sind es naturgemäß die mit dem heimatlichen Boden verknüpften Erinnerungen aus der vorköniglichen Zeit, die der Aufzeichnung vor allem wert erschienen, in Juda die Erinnerungen an die Person und das Haus des großen Begründers der davidischen Dynastie. So entsteht in Ephraim die älteste Schicht der im jetzigen Richterbuch überlieferten Erzählungen (am Rande der Übersetzung mit H und H^1, d. i. Heldengeschichten, in den Nachträgen Kap. 17—21 mit N und N^1 bezeichnet), in Juda die älteste Schicht der Erzählungen von David, die uns in den Samuelisbüchern vorliegt (in der Übersetzung mit Je, d. i. Jerusalemquelle, bezeichnet)*.

Die „Heldengeschichten“ beschäftigen sich ausschließlich mit den sogenannten großen Richtern: Ehud (3, 15 ff.), Debora und Barak (4, 4 ff.), Gideon (Kap. 6—8, wozu die Geschichte Abimelechs in Kap. 9 eine Art Anhang bildet), Jephtha (11, 1—12, 6) und Simson (Kap. 13 bis 16). In ihrer gegenwärtigen Gestalt sind sie vielfach mit Zusätzen versehen und in einen Rahmen hineingestellt, der ihnen von Haus aus fremd ist. Doch ist die Ausscheidung fast überall mit Sicherheit zu vollziehen, mag auch der so gewonnene Zusammenhang nicht immer lückenlos sein. Daß uns in diesen Erzählungen alle Überlieferungen aus der Richterzeit erhalten seien, wird schwerlich jemand behaupten wollen. Zur Aufnahme der Gideonerzählungen scheint vor allem das Interesse an dem Altar des Heils-Jahwe zu Ophra (6, 24) und dem Kultus des aus erbeutetem Golde gefertigten Jahwebildes (8, 24—27 a) geführt zu haben.

* Für die Bestimmung und Beurteilung der verschiedenen Schichten innerhalb der Geschichtsbücher ist außer den bahnbrechenden Aufstellungen Wellhausens in der 4. Auflage von Bleeks Einleitung in das Alte Testament (Berlin 1878), S. 181 ff. (wieder abgedruckt mit Nachträgen in „Die Komposition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments.“ Berlin 1889), sowie den hierher gehörenden Partien in Stades Geschichte des Volkes Israel (Berlin 1881 ff.) und Kittels Geschichte der Hebräer (Gotha 1888), namentlich Budde, „Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau“ (Gießen 1890) benutzt worden.

Als sichere Kennzeichen der alten Erzählungen im Gegensatze zu den zahlreichen Glossen und Erweiterungen sind insbesondere die folgenden zu betrachten. Den späteren Redaktoren (R1 und R) gelten die sogenannten Richter geradezu als Regenten des ganzen Volks; daher die stete Schlußformel, die selbst bei einem Simson nicht fehlt: „und er richtete (d. h. regierte) Israel . . . Jahre". Die alten Erzählungen dagegen kennen die sogenannten Richter nur als Helden, die sich in einer besonderen Notlage vom Geiste Jahwes getrieben an die Spitze des eigenen Stammes (so Jephtha) oder eines Teils desselben (so in der älteren Gestalt der Gideonerzählung, s. u.) oder höchstens einiger gleichmäßig bedrohter Stämme stellen (so Ehud, Debora und Barak) und Befreiungsthaten verrichten, um alsdann, ähnlich den Herzögen der germanischen Vorzeit, wieder in den vorigen Stand zurückzutreten. Nur Gideon scheint davon eine Ausnahme zu machen; da 9, 2 eine Herrschaft seiner siebzig Söhne als Thatbestand erwähnt wird, so muß schon Gideon selbst eine Art Stammeskönigtum aufgerichtet haben. Dagegen hinterlassen die Simsonserzählungen durchaus den Eindruck, als habe er den Kampf mit den Philistern allezeit auf eigene Faust geführt. Mindestens lehrt die Erzählung 15, 9 ff., daß er bei seinen Volksgenossen in Juda schlechterdings keinen Rückhalt fand.

Das religiöse Element fehlt den alten Erzählungen keineswegs. Aber im Gegensatz zu dem sogenannten theokratischen Pragmatismus der Redaktoren, der jede Feindesnot aus dem unmittelbar vorangegangenen Götzendienst, jede Errettung aus der unmittelbar vorangegangenen Buße des Volks und der ausdrücklichen Sendung eines Retters durch Jahwe erklärt, tritt es in einer eigentümlich urwüchsigen, ja bisweilen grotesken Gestalt auf. Die Verehrung Jahwes in einem Bild erscheint offenbar noch ganz unverfänglich. Daß Gideon aus dem erbeuteten Gold einen Ephod, d. i. eben ein Jahwebild, anfertigen läßt, gereicht ihm nach der alten Erzählung sichtlich zum Ruhm; erst der Redaktor hat das Verwerfungsurteil über diesen Anlaß zur Abgötterei, der für Gideon und seine Familie zum Fallstrick geworden sei, hinzugefügt. Übrigens aber giebt Jahwe in den alten Erzählungen nicht Israel den Feinden preis, sondern diese den Israeliten (3, 28. 4, 6 ff. 14 ff. u. a.). Der Geist Jahwes erscheint nicht selten als ein magisches Etwas, das plötzlich über die Helden kommt und ihnen Mut und Stärke verleiht (6, 34. 11, 29. 13, 25. 14, 6. 19. 15, 14). Bei Simson ist sein Besitz und die durch ihn gewirkte Riesenstärke an das unbeschorene Haupthaar geknüpft; mit diesem ist auch Jahwe von ihm gewichen (16, 20). Dieser seltsamen Auffassung des Nasiräats entspricht die ebenso mechanische von der absoluten Verbindlichkeit des religiösen Gelübdes, kraft welcher Jephtha (11, 30 f. und 34 ff.) Jahwe die eigene Tochter opfert. Das religiöse und sittliche Urteil über die Ereignisse tritt so gut wie ganz zurück. Nur 9, 56 f. wird das Schicksal Abimelechs und der Sichemiten auf göttliche Vergeltung infolge des Fluches Jothams zurückgeführt. Daß blutige und zwar auch meuchelmörderische Rache an den Feinden des Volks oder Stammes den Erzählern als berechtigt, ja löblich gilt, kann im Blick auf 3, 20 ff. 4, 18 ff. nicht bestritten werden. Dazu stimmt, daß Simson die Kraft zu seiner letzten Rachethat (16, 20 ff.) ausdrücklich erst von Jahwe erbittet.

Nur in einer Erzählung tritt das religiöse Element, der sogenannte theokratische Pragmatismus, stärker hervor als sonst: in der ersten Erzählung von Gideon 6, 2 ff. bis 8, 3. Aber gerade hier läßt sich leicht zeigen, daß wir es mit einer jüngeren Ausgestaltung der alten Überlieferung zu thun haben. Die letztere ist uns noch in dem Bruchstück 8, 4 ff. (H^1) erhalten. Der jetzt weggeschnittene Eingang dieses Berichts ist aus V. 18 ff. unschwer zu erraten. Midianitische Häuptlinge hatten einen Raubzug nach dem nördlichen Palästina unternommen und dabei etliche Brüder Gideons getötet. Zur Blutrache verpflichtet, ruft Gideon sein Geschlecht, Abieser (vergl. dazu auch 6, 34. 8, 2), zur Heeresfolge auf, überfällt die nichtsahnenden Midianiter im Süden des Ostjordanlandes und vollzieht an ihren Häuptlingen mit eigener Hand die Blutrache, nachdem er noch zuvor die Bewohner von Sukkoth und Peniel

wegen ihres unbrüderlichen Verhaltens derb gezüchtigt hat. Was in dieser Erzählung als ein durch die Umstände erzwungenes Privatunternehmen Gideons und seines Geschlechts erscheint, wird in der jüngeren Erzählung eine Angelegenheit des ganzen Volks. Die Midianiter sind eine dauernde Landplage; denn Jahwe hat Israel verstoßen und diesen Feinden preisgegeben. Nun aber erscheint Jahwe in Gestalt des „Engels Jahwes", um Gideon mit der Errettung Israels zu beauftragen (6, 18 ff.). Dabei besteht jedoch auch hier die Voraussetzung, daß Gideon den Zug nur mit 300 Leuten vom Geschlecht Abieser unternimmt. Eine noch jüngere Gestalt der Erzählung läßt dem Aufrufe Gideons 32 000 aus ganz Israel Folge leisten, stellt aber 7, 2 ff. den Einklang mit dem älteren Bericht her durch Entlassung erst von 22 000, dann der übrigen bis auf 300, die gleich mit der Zunge Wasser geleckt haben, anstatt es mit der Hand zum Munde zu führen.

Wenn Richt. 6—8 die beiden Erzählungen aufeinander folgen, so daß sich Gideon 8, 4 plötzlich wieder diesseits des Jordan befindet, während er doch 8, 1 ff. bereits von seinem Zuge zurückgekehrt ist, sind im ersten Anhang (K. 17 f.) die Parallelberichte (N und N^1) durchweg ineinander geflochten. Die jüngere Bearbeitung kennt (V. 30) bereits das Exil von 722 (oder 734?); der ursprüngliche Bericht dagegen weiß nur von dem Aufhören des Kultus am Tempel zu Silo. Jedenfalls hat in erster Linie das Interesse an dem Kultus des Jahwebildes zu Dan Anlaß zur Aufnahme dieser Erzählung gegeben. Bei dem zweiten Nachtrag (K. 19—21) ist die alte Grundlage nur in dem verhältnismäßig altertümlichen (jedoch wohl bereits von 1 Mos. 19 abhängigen) Kapitel 19 noch rein erhalten. Dagegen gehört Kap. 20 und 21 einer ganz späten Überarbeitung im Geiste des Priesterkodex, ja der Chronik, an, die den Wortlaut der ursprünglichen Erzählung nur hie und da noch durchblicken läßt. Daß übrigens der jetzige Text von Kap. 20 wiederum durch Verschweißung zweier parallel gehender Berichte entstanden ist, haben wir bereits in den Anmerkungen zu 20, 3 und 36 hervorgehoben.

Alle die bisher besprochenen alten Erzählungen des Richterbuchs berichten ausschließlich über Thaten und Schicksale der nördlichen Stämme und dürften daher insgesamt auch auf deren Boden entstanden sein. Der Stamm Juda wird in ihnen fast ganz mit Stillschweigen übergangen. Um so eingehender beschäftigt sich mit ihm die Quelle, der wir zuerst 2 Sam. 5, 3. 6. 8 ff., dann in Kap. 6, vielleicht auch in der Grundlage von Kap. 7, sicher aber in der langen Reihe von Erzählungen Kap. 9—20, 22 begegnen. Der Schauplatz ist fast ausschließlich Jerusalem; im Mittelpunkt der Ereignisse steht überall David und seine Familie.

Über die Vorzüge dieser Quelle herrscht längst nur eine Stimme. Sie gehört zu dem Vollständigsten, Treuesten und Vollendetsten, was wir aus dem Bereiche der hebräischen, ja überhaupt der antiken Geschichtsschreibung besitzen. Da ist nirgends eine Spur von Tendenz oder Zurechtmachung: die Aufeinanderfolge der Ereignisse vollzieht sich mit innerer Notwendigkeit, alles liegt klar und verständlich vor unseren Augen da. Bewunderungswürdig ist vor allem die Charakterzeichnung des Königs. Er ist ein Mensch und menschlicher Schwäche, ja verbrecherischer Leidenschaft nicht unzugänglich. Der Erzähler ist weit davon entfernt, dies zu verheimlichen oder gar zu beschönigen. Vielmehr schildert er (Kap. 11) mit ergreifender psychologischer Wahrheit, wie David durch den Fluch der einmal begangenen Sünde vorwärts getrieben wird, — erst zu niedriger List gegenüber dem gekränkten Diener, um Schuld und Schande womöglich noch im Dunkel zu begraben, dann zu heimtückischer Blutthat und der schlecht verhehlten Freude über ihr Gelingen, bis ihm schließlich sein Thun von Nathan in seinem wahren Lichte gezeigt wird. Ebensowenig geht der Erzähler über einen anderen dunklen Punkt im Charakter Davids mit Stillschweigen hinweg, das ist seine Schwäche gegenüber den Sünden seiner Kinder. Sie ist recht eigentlich das Verhängnis seines Hauses, der Anlaß zu einer ganzen Kette schmerzlicher Ereignisse. Er gerät in heftigen Zorn über den Frevel Amnons an Thamar, aber er kann seinem Sohne nicht wehthun. Dies hat zur Folge, daß Absalom als

der natürliche Anwalt seiner Schwester eine Art Blutrache an Amnon übt. Die aufrührerischen Pläne Absaloms werden offenbar auch durch den Gedanken genährt, daß er im schlimmsten Falle von dem Vater, der dem Brudermörder verziehen hatte, nicht die äußerste Strenge erfahren werde. In der That ist das Gebaren Davids nach dem Tode Absaloms der Art, daß ihn Joab nur durch harte Drohungen zum Einlenken bestimmen kann. Aber trotz alledem weiß uns der Erzähler nicht nur volle Teilnahme und Achtung für eben diesen David abzugewinnen, sondern beide auch fortgesetzt zu steigern. Wir fühlen uns unwillkürlich mit berührt von dem Zauber, den er wie alle wahrhaften Fürsten auf seine Umgebung ausübt. Die scheinbaren Widersprüche in seinem Charakter lösen sich schließlich in dem harmonischen Gesamteindruck auf. Wir verstehen es, wie er zugleich groß und edel und doch auch wieder hartnäckig und eigensinnig, zugleich aufrichtig fromm und demütig (6, 21 f. 15, 25 f. 16, 10 ff.) und doch auch voll kluger Berechnung sein kann (15, 27. 33 ff. 19, 12 ff.). Die größte psychologische Meisterschaft aber dürfte sich in der Zeichnung seines Verhältnisses zu seinen Vettern Joab und Abisai offenbaren. Ein geheimer, aus gänzlicher Verschiedenheit der Charaktere stammender Widerwille gegen beide wird fortwährend durch die staatskluge Erwägung niedergehalten, daß er ihre Verdienste nicht leugnen und ihre Dienste nicht entbehren kann. Gelegentlich aber macht sich dieser Unwille (wie schon 3, 39 in anderer Quelle) in scharfen Worten Luft (16, 10), und nach der Ermordung Absaloms ermannt sich David sogar zu dem Entschluß, Joab durch Amasa zu ersetzen. Aber er muß dann doch den Ereignissen ihren Lauf lassen, als Amasa von Joab ermordet und dieser allein im stande ist, den gefährlichen Aufstand des Benjaminiten Seba zu dämpfen. David muß bis an sein Ende den Mann ertragen, der ein rauher Soldat, dabei aber zugleich eine Verkörperung des monarchischen Prinzips ist. Mit kaltem Blute zeigt er sich grausam gegen den Menschen David, wo er solches zum Heile des Königs für nötig erachtet. Der Mörder des Sohnes zwingt mit harter Rede den Vater, der sich im tiefsten Schmerz um den Verlorenen windet, sich unter das Thor zu setzen und dem Volke schön zu thun, und der König muß in solcher Stunde willenlos dem gehorchen, was der Unterthan befiehlt.

Mancherlei Anzeichen scheinen allerdings dafür zu sprechen, daß der Erzähler schon durch einen längeren Zeitraum von den Ereignissen getrennt ist, über die er berichtet. So der Hinweis auf die Fortdauer einstiger Benennungen „bis auf den heutigen Tag“ (6, 8. 18, 18; vergl. auch die Bemerkung 16, 23). Auch das muß gefragt werden, ob ein so unumwundener Bericht über peinliche Vorgänge im Hause Davids in Juda verbreitet werden konnte zu einer Zeit, wo die Beteiligten oder doch ihre Kinder und nächsten Verwandten noch in ziemlicher Anzahl am Leben waren. Diese Frage würde ohne weiteres hinfällig, wenn die ganze Quelle, wie einige neuere Kritiker wollen, ursprünglich einen Bestandteil des sogenannten jahwistischen Geschichtswerks (s. u.) gebildet hätte*. Aber gesetzt, es ließe sich dies von der jetzigen Gestalt des Berichts beweisen, so würden wir darum doch urteilen müssen: solches Vertrautsein mit den Einzelheiten der Ereignisse, vor allem eine solche Sicherheit in der Angabe der Namen fast aller handelnden Personen war reichlich hundert Jahre später aus der Volksüberlieferung nicht mehr zu gewinnen, sondern kann nur aus schriftlichen Aufzeichnungen eines solchen stammen, der seinerseits noch aus dem Bericht von Augenzeugen oder doch von jüngeren Zeitgenossen Davids geschöpft hatte. Dies mag die Besprechung der Je-Quelle in dem Zeitraum unmittelbar nach Salomo rechtfertigen.

An die „Heldengeschichten“ und die „Jerusalemquelle“ schließen sich der Zeit nach die

---

* Gegen den seit 1830 wiederholt, zuletzt wieder von Cornill und Budde versuchten Nachweis einer Fortsetzung der pentateuchischen Quellenschriften in den älteren Schichten der Bücher Richter und Samuel vergl. Kittel in den Theol. Studien und Kritiken 1892, S. 44 ff.

„Saulsgeschichten“ (S) in 1 Sam. 9—14 und die „Davidsgeschichten“ (Da) in 1 Sam. 16, 14 bis zum Schluß von 2 Kön. 2 an. Beide enthalten eine Fülle zuverlässiger geschichtlicher Überlieferungen, sind aber gegenwärtig vielfach mit Einlagen aus einer ganz andersartigen Quelle (SS) und mit Redaktionszuthaten versetzt. Ihr Vaterland ist nur mit Vorbehalt zu bestimmen. An sich läge es nahe, die Saulsquelle von einem Benjaminiten, also einem Angehörigen des nördlichen Reiches, die Davidsquelle von einem Judäer herzuleiten. Allein die früher vielfach behauptete Parteinahme der einen Quelle für Saul, der anderen für David läßt sich in Wahrheit nicht beweisen. Allerdings weiß die Davidsquelle auch von dem bösen Geist zu erzählen, der Saul befallen hat und zu grimmiger Eifersucht und selbst zu Thaten der Rachgier antreibt. Aber nirgends zeigt sich in dem Bericht irgendwelche Gehässigkeit gegen Saul; Jonathan hat unter der geistigen Verdüsterung seines Vaters ebenso zu leiden (1 Sam. 20, 30 ff.) wie David. Auch der Bericht über Sauls Erlebnis bei der Zauberin von Endor (1 Sam. 28) begnügt sich durchaus mit der Mitteilung der Thatsachen. Und daß der Bericht über Sauls Niederlage und Selbstmord 1 Sam. 31 nicht etwa den Zweck verfolgt, sein Andenken zu schänden, ergiebt sich unwiderleglich aus der Aufnahme des Trauerliedes 2 Sam. 1, 17 ff., sowie aus den Berichten in 2 Sam. 2, 4 ff. und 4, 10 ff. Nach alledem ist keineswegs ausgeschlossen, daß beide Quellenschriften aus einer Hand und überdies aus einer Zeit stammen, in der das Urteil über die beiden ersten Könige längst geklärt und durch keinerlei Eifersucht der Stämme mehr getrübt war. Dazu stimmt, daß 1 Sam. 27, 6 (Da) offenbar schon mehrere „Könige von Juda“ kennt. Dies würde jedoch noch nicht dazu nötigen, mit der Ansetzung weit über 900 herabzugehen. Eher könnte das starke Hervortreten des erbaulichen Elements in Stellen wie 1 Sam. 24, 10 ff. für die spätere Entstehung der Davidsgeschichten geltend gemacht werden. Doch ist sehr fraglich, wie viel von diesen erbaulichen Reden, wie wir sie hier und 26, 17 ff. finden, auf Rechnung einer späteren Ausgestaltung zu setzen ist. Der ursprüngliche Erzähler konnte unmöglich fortfahren, wie er 1 Sam. 27, 1 thut, wenn er kurz zuvor 24, 17 ff. geschrieben hatte. Anderseits ergiebt sich das verhältnismäßig hohe Alter der Saulserzählungen aus einem doppelten Umstand. Das Königtum ist ein Segen Jahwes; er selbst hat auf den Hilferuf seines Volkes Saul zum König bestimmt und dem Samuel zugesandt, damit der Bedrückung Israels durch die Philister ein Ende werde (1 Sam. 9, 15 ff.). Das ist ein ganz anderer Standpunkt, als der 1 Sam. 8. 10, 17 ff. und Kap. 12 vertretene, dem das Verlangen des Volks nach einem König als ein Verrat an Jahwe gilt, daher ihm Samuel nur mit dem äußersten Widerwillen nachgiebt. Und weiter: nach der jüngeren Auffassung ist Samuel vor der Königswahl der Regent des Volks, nach der Wahl aber der Vormund des Königs, der ihm den Befehl Jahwes ankündigt (1 Sam. 15, 1 ff.) und ihn hart anläßt, als er eigenmächtig gehandelt hat (V. 14 ff.). In den „Saulsgeschichten“ dagegen ist er ein „Seher“, der bei dem Volke hochangesehen und von Jahwe gewürdigt ist, den neuen König zu salben, zu dessen Beruf es aber gelegentlich auch gehört, für ein wenig Brot oder einen Viertelsekel Silber Auskunft zu geben, wohin sich jemandes Eselinnen verlaufen haben (1 Sam. 9, 6 ff.).

Alle bisher besprochenen Denkmäler gehörten entweder dem Bereiche der Dichtkunst oder der Geschichtsschreibung an und zeugten für eine frühzeitige hohe Ausbildung dieser Litteraturgebiete. Dagegen scheint uns die älteste Aufzeichnung von Rechtssatzungen — wohl aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts — in dem sogenannten „Bundesbuch“ vorzuliegen, von dem wir schon früher (S. 139) in anderem Zusammenhang zu reden hatten. Wir lassen hier die Streitfrage, in welche der großen Pentateuchquellen (J oder E) dieses Gesetzkorpus aufgenommen und ob ihm bereits ein Dekalog vorausgeschickt war, gänzlich beiseite und beschäftigen uns lediglich mit dem Inhalt von 2 Mos. 20, 24—23, 19. Daß der jetzige Text vielfach

von Glossen* und Redaktionszuthaten durchzogen ist, wurde schon oben bemerkt. Nicht minder lehrt der Augenschein, daß die ursprüngliche Anordnung der Satzungen mehrfach (so namentlich 21, 37 ff.) in Verwirrung geraten ist. Soweit sich nach alledem der ursprüngliche Text noch ermitteln läßt, stellt er, wie zu erwarten, nicht eine das gesamte Volksleben umspannende Gesetzgebung nach theoretischen Grundsätzen dar, sondern eine Kodifizierung von Brauch und Sitte, von Gewohnheitsrechten, wie sie sich im täglichen Verkehr, insbesondere von Nachbar zu Nachbar, entwickeln mußten. Daher nehmen die sogenannten „Schädenklagen" wegen Mord, Totschlag, Menschenraub, Körperverletzung, Diebstahl, Verwahrlosung von Feuer, Acker- oder Viehbeschädigung den breitesten Raum ein. Daneben macht sich jedoch auch der religiöse und ethische Gesichtspunkt geltend, und zwar nicht bloß in den Satzungen, die sich speziell auf den Kultus (20, 24. 22, 19. 27, 29) oder auf die Rechte hebräischer Sklaven und Sklavinnen beziehen (21, 1—11), sondern überhaupt in der Fürsorge für Sklaven (21, 20 f. 26 f.), Fremdlinge (22, 20), Arme und Bedürftige (22, 24 ff. 23, 10 f.), sowie in dem Verbot der Zauberei und des Inceste (22, 17 f.). Das Sabbatsgebot wird (23, 12) lediglich aus der Humanitätspflicht begründet. Vor allem aber tritt uns ein hoher ethischer Standpunkt in den Bestimmungen (23, 4 f.) entgegen, welche gebieten, gegebenes Falles auch einen persönlichen Feind vor Schaden zu behüten.

Aus welchem Kreise alle diese Satzungen hervorgegangen sind und vor allem, durch welche öffentliche Auktorität ihre genaue Befolgung verbürgt war, ist für uns völlig in Dunkel gehüllt. Und doch muß eine solche Auktorität vorausgesetzt sein; ohnedies hätten die genauen Straf- und Bußbestimmungen von der siebenmal angedrohten Todesstrafe und der Ahndung des Schadens am Leibe des Schuldigen (21, 23 ff.) bis herab zur Geldstrafe keinen Sinn. Aber so nachdrücklich auch (23, 1 ff.) Gerechtigkeit und Unparteilichkeit in Rechtshändeln eingeschärft wird, so fehlt es doch gänzlich an einer Andeutung, wer eigentlich zum Rechtsprechen oder zur Überwachung der Exekution des Richterspruchs berufen sei. Allerdings wird zweimal geboten, jemanden aus Anlaß einer Rechtssache „vor Gott", d. h. zu einem Heiligtum, zu führen, das eine Mal (21, 6), um eine symbolische Handlung mit rechtlicher Wirkung vorzunehmen, das andere Mal (22, 8), um ein Orakel zu erlangen; aber selbst in diesen Fällen ist nicht von Mittelspersonen, etwa Priestern**, die Rede. Offenbar sind also in betreff der Gerichtsstätten, der Zusammensetzung des Gerichts, des Prozeßgangs (so namentlich des Zeugenverhörs) und der Exekution längst eingewurzelte Bräuche vorausgesetzt, so daß die Kodifizierung nur bezweckte, eine größere Gleichmäßigkeit in der Beurteilung der Rechtsfälle und den zu verhängenden Bußen herbeizuführen. Wenn die Angabe 2 Chr. 17, 9 aus richtiger Überlieferung geflossen ist, so könnte die Aufstellung und Verbreitung dieser Rechtsnormen durch Josaphat von Juda erfolgt sein. Doch wäre auch möglich, daß sie vielmehr auf dem Boden des nördlichen Reiches entstanden sind.

Die Geschichtsschreibung hatte sich, wie wir sahen, zunächst den Ereignissen der ersten Königszeit, im nördlichen Reiche auch den Helden der Richterzeit zugewendet. Die Urgeschichte des Volks, sowie die Zeit der Patriarchen, die Befreiung aus Ägypten durch Mose und die Eroberung des verheißenen Landes, scheint bis mindestens in die salomonische Periode herab nur der mündlichen Überlieferung und Ausgestaltung überlassen geblieben zu sein. Die älteste

---

* Als solche verraten sich durch den Gebrauch des Plurals namentlich 22, 20 b. 21. 23. 24 b. 30. 23, 9 b. 13.

** Die noch von einigen Neueren geteilte Meinung, daß in diesen Stellen anstatt „vor Gott" vielmehr (was sprachlich möglich) „vor die Götter" (so auch Luther) zu übersetzen und dieser Ausdruck auf die Oberen oder Priester zu beziehen sei, ist gänzlich unhaltbar. Eher dürfte zu fragen sein, ob nicht der Ausdruck aus einer Zeit stamme, wo Gott noch an jedem Heiligtume durch ein Bild, das mit dem Orakelwesen in Verbindung stand, repräsentiert war.

uns zugängliche schriftliche Gestaltung liegt uns in dem herrlichen Geschichtswerke vor, das man wegen des überwiegenden und schon in der Schöpfungsgeschichte anhebenden Gebrauchs des Gottesnamens Jahwe als das jahwistische (J) zu bezeichnen pflegt*. Im gegenwärtigen Texte setzt der Jahwist 1 Mos. 2, 4b ein; doch scheint der wirkliche Anfang (vielleicht

---

* Aus der Geschichte der Pentateuch- (genauer, da auch das Buch Josua stark in Betracht kommt: Hexateuch-) Kritik, die nach mannigfachen Irrgängen während eines Zeitraums von 140 Jahren schließlich eine ansehnliche Reihe von schlechthin feststehenden Ergebnissen gewonnen hat, mag an dieser Stelle nur das Folgende mitgeteilt sein. Nachdem schon in früheren Jahrhunderten vereinzelte Zweifel gegen die Authenticität des ganzen Pentateuch laut geworden waren, machte der französische Arzt Jean Astruc zu Montpellier, ein frommer Katholik, die grundlegende Entdeckung, daß im 1. Buch Mose die Gottesnamen Elohim (d. i. „Gott") und Jahwe in auffälliger Weise wechseln, und gründete darauf die Hypothese, daß Mose selbst (die Pentateuchkritik ging also keineswegs von der Verwerfung der Authenticität aus!) zwei ihm vorliegende Haupturkunden (mémoires), eine elohistische und eine jehovistische, nebeneinander gestellt und ihnen sodann in einer 3. und 4. Kolumne auch Bruchstücke aus 10 anderen Urkunden beigefügt habe. Durch die Verschmelzung dieser vier Kolumnen sei die jetzige Genesis entstanden. Astruc veröffentlichte diese Hypothese 1753 zu Brüssel in einem anonym erschienenen Buche (Conjectures sur les mémoires, dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genese; deutsch Frankf. 1789), fand jedoch in Frankreich keine Beachtung.

Nach Deutschland wurde die Hypothese namentlich durch J. G. Eichhorn verpflanzt (Einleitung ins Alte Testament, zuerst Leipzig 1780 ff.) und erfuhr hier schärfere wissenschaftliche Begründung und bald auch weitere Ausbildung. So entdeckte Ilgen („Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt." 1 Bd. Halle 1798), daß neben der jehovistischen Urkunde nicht eine, sondern zwei selbständige elohistische zu unterscheiden seien. Leider schädigte er selbst diese durchaus richtige Erkenntnis durch die Annahme von 17 selbständigen Einzelurkunden in der Genesis, die sich nach ihm auf jene drei Schriftsteller verteilen sollen.

Alle die verschiedenen Gestaltungen, die Astrucs Hypothese bis auf Ilgen erfahren hatte, pflegt man unter dem Namen „ältere Urkundenhypothese" zusammenzufassen. Ihnen allen ist die Annahme einer ganz äußerlichen Verschweißung mehrerer selbständiger Quellenschriften gemeinsam. Ein zweites Stadium bildet die sogenannte Fragmentenhypothese, d. i. die Herleitung des Pentateuch aus einer großen Zahl einzelner unzusammenhängender Fragmente, die erst in später Zeit von einem Sammler zu einem Ganzen vereinigt wurden (so Vater in seinem Kommentar über den Pentateuch, Halle 1802 bis 1805. 3 Bde.). Im weiteren Verlaufe des Streits erfuhr die ältere Urkundenhypothese auch die Modifikation, daß die dem Pentateuch zu Grunde liegende elohistische Urkunde (die sogenannte „Grundschrift") von einem Redaktor mit Stoffen aus einer anderen Quellenschrift, der jehovistischen, ergänzt worden sei. Indem man aber schließlich den Ergänzer mit dem Jehovisten identifizierte, gelangte man zur Ergänzungshypothese. Von de Wette vorbereitet, von Ewald 1831 als Vermutung hingeworfen, von Bleek und Peter v. Bohlen ausdrücklich geltend gemacht, fand diese Hypothese im „Kommentar über die Genesis" von F. Tuch (Halle 1838) eingehende wissenschaftliche Begründung und wegen ihrer großen Einfachheit bald auch fast allgemeine Anerkennung. Nachdem jedoch Hupfeld („Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung." Berlin 1853) erstlich die schon von Ilgen geforderte Unterscheidung zweier elohistischer Urkunden als berechtigt erwiesen, zweitens aber auch die Bedeutung der jehovistischen Schrift als eines selbständigen Geschichtswerks über jeden Zweifel erhoben hatte, entstanden auf Grund dieser beiden Erkenntnisse nach und nach alle die verschiedenen Formen der „neueren Urkundenhypothese". Ihnen allen ist die Annahme von vier ursprünglich selbständigen Hauptquellen (nämlich außer dem Jehovisten [besser Jahwisten] und den beiden Elohisten noch des Deuteronomikers [D] im größten Teile des 5. Buches Mose) eigentümlich. In der That ist jetzt die Vierzahl, sowie der besondere Charakter dieser Hauptquellenschriften mit so unwiderleglichen Gründen erwiesen, dazu auch in der Quellenscheidung im einzelnen ein solches Maß von Übereinstimmung unter allen kompetenten Forschern erzielt, daß die Ablehnung obiger Ergebnisse zur Zeit nur noch aus zwei Gründen erklärt werden kann: entweder aus der Unbekanntschaft mit den Thatsachen oder aus dem ein für allemal gefaßten Entschluß, sich durch keine Gewalt der Thatsachen in dem Festhalten an längst widerlegten Vorurteilen beirren zu lassen.

Dagegen herrscht auch unter den Anhängern der neueren Urkundenhypothese über zwei Punkte noch immer Streit. Erstlich darüber, ob die vier Hauptquellen bis zu ihrer Vereinigung durch den (nach allgemeiner Annahme nachexilischen) Redaktor selbständig nebeneinander existierten, oder ob der

wegen seiner Abweichungen von der vorausgehenden Kosmogonie des sogenannten Priesterkodex) weggeschnitten zu sein. Von 1 Mos. 2 ab fließt unsere Quelle reichlich im ganzen 1. und 2. Buche Mose, sodann wieder von 4. Mos. 10, 29 ab. Ob sie im 5. Buch Mose (von Kap. 31 ab) vertreten ist, ist zweifelhaft. Im Buche Josua ist ihre Ausscheidung mit großer Schwierigkeit verbunden; ihrer letzten sicheren Spur begegnen wir in den beiden ersten Kapiteln des Richterbuches. Sie bezweckt somit eine Geschichte der israelitischen Theokratie von Anfang der Welt bis zur Festsetzung des Volkes im Westjordanland. Von gesetzlichen Partieen ist ihr mit Sicherheit nur der Abschnitt 2 Mos. 34, 14—26 zuzuweisen.

Über die urwüchsige Frische und Lebendigkeit, den schönen Fluß in den Erzählungen des Jahwisten herrscht längst nur eine Stimme; Stücke wie 1 Mos. 3. 18 f. 24. 44 und viele andere sind wahrhafte Muster klassischer, hebräischer Prosa. Aber nicht minder hoch ist der Gottesbegriff und der sittliche Standpunkt dieser Quelle anzuschlagen. In beiden verrät sich schon aller Orten der mächtige Einfluß der prophetischen Ideen, durch welche die jahwistische Volksreligion allmählich von grobsinnlichen, ja zum Teil heidnischen Anschauungen gereinigt und ihrer hohen Bestimmung zur Weltreligion entgegengeführt wurde. Allerdings ist Jahwe zunächst nur der Gott Israels, in der Urzeit und Patriarchenzeit der Gott der auserwählten Familien, aus denen das Volk Israel hervorgehen soll. Ihnen wird sein besonderer Schutz und seine besondere Fürsorge zu teil. Aber darum ist doch Jahwe zugleich auch Herr und

---

Jahwist (J) und der ihm verwandte Elohist (E) bereits zu einem Ganzen verschmolzen waren, als das Deuteronomium (D) mit ihnen vereinigt wurde; das letzte Stadium der Redaktion wäre dann die Vereinigung von JED mit dem anderen Elohisten (P oder dem Priesterkodex) durch den letzten Redaktor (R) gewesen. In unserem Abriß ist, wie schon in den Geschichtstafeln, die zweite Ansicht als das Richtige angenommen.

Zweitens aber — und dies ist weitaus das Wichtigere — ist noch immer die zeitliche Reihenfolge der vier Quellenschriften streitig. Die ältere Ansicht stand unter dem Banne des Vorurteils, daß die zuerst (1 Mos. 1) vorgeführte Quelle, der priesterliche Elohist, auch die älteste sein müsse. Dafür schien vor allem auch zu sprechen, daß sie (wenigstens im 1. Buch Mose) thatsächlich den Rahmen bildet, in den der gesamte Stoff eingefügt ist. Und so giebt es noch heute namhafte Gelehrte, die dieser Schrift (P) ihren Platz, wenn nicht an der Spitze, so doch (wie Dillmann) nach E vor J und D anweisen. Andere stellen zwar E und J (oder J und E) an die Spitze, behaupten aber für P oder doch einen Teil desselben die zeitliche Priorität vor D. (Über die Entstehung dieses letzteren im 7. Jahrhundert herrscht dabei so gut wie völlige Übereinstimmung.)

Allen den eben erwähnten Meinungen trat jedoch immer nachdrücklicher die Annahme entgegen, daß der priesterliche Elohist (P) vielmehr zuletzt (in und nach dem Exil) entstanden sei und somit die letzte Entwickelungsstufe innerhalb des Hexateuch darstelle. Zuerst 1833 von E. Reuß (in Thesen für seine Zuhörer) ausgesprochen, dann 1835 gleichzeitig von Vatke („Die Religion des Alten Testaments." I. Berlin.) und George („Die älteren jüdischen Feste ꝛc." Berlin.) vorgetragen, war diese Hypothese bereits so gut wie verschollen, als sie 1866 von Graf (daher seitdem die „Graf'sche Hypothese" genannt), einem Schüler von Reuß, zunächst für die gesetzlichen, nachmals aber auch für die geschichtlichen Bestandteile der Priesterschrift erneuert wurde. Auch jetzt anfangs nur von einzelnen Gelehrten (und zwar auch, wie von dem großen holländischen Kritiker Kuenen, auf Grund eingehendster eigener Forschung) angenommen, hat sie schließlich vor allem durch die glänzende Beweisführung Wellhausens (im 1. Bande seiner „Geschichte Israels", Berlin 1878; die 2. und 3. Auflage führt den Titel „Prolegomena zur Geschichte Israels") in immer weiteren Kreisen Anerkennung, ja nahezu Alleinherrschaft erlangt. Die Gründe, warum auch wir sie für schlechthin unumstößlich halten, werden im weiteren Verlaufe unseres Abrisses vorgeführt werden. In betreff aller der Einzelheiten, auf denen die Quellenscheidung beruht, verweisen wir auf den ebenso reichhaltigen wie zuverlässigen Pentateuchkommentar von Dillmann (Genesis, 6. Aufl. 1892; Exodus und Leviticus 1880, Numeri, Deuter., Josua 1886), sowie auf Holzingers „Einleitung in den Hexateuch" (Freiburg und Leipzig 1893), an deren Schluß die Ergebnisse der namhaftesten Forscher in 14 großen Tabellen übersichtlich vorgeführt werden. Durch verschiedenen Druck ist die Zusammensetzung des 1. Buches Mose anschaulich gemacht in „Die Genesis mit äußerer Unterscheidung der Quellenschriften übersetzt von Kautzsch und Socin" (2. Aufl. Freib. 1891).

Richter aller Welt: er vernichtet die entartete Menschheit des ersten Weltalters durch die Sintflut, er straft auch den unerhörten Frevel der Bewohner von Sodom und Gomorrha durch ihre gänzliche Vertilgung. Er läßt den Pharao seine Macht fühlen und zwingt ihn so zur Freigebung seines Volkes. Wenn sich daneben doch auch Züge finden, die einen weit beschränkteren Gottesbegriff verraten, ja, die nur (wie 1 Mos. 6, 1 ff. 32, 25 ff.) als Überbleibsel alter mythologischer Anschauungen begriffen werden können, so beweist dies fürs erste nur, wie weit der Jahwist noch von der mechanischen Unterwerfung unter ein wohlerwogenes theologisches System entfernt ist. Übrigens aber tritt uns auch die kühnste Vermenschlichung Jahwes, wie sie 1 Mos. 2 und 3 und vor allem Kap. 18 vorliegt, immer in einer Gestalt entgegen, die den Eindruck göttlicher Majestät und Erhabenheit voll bestehen läßt. Daß Gott den Menschen sichtbar wird, überall unmittelbar handelnd eingreift, dient nicht bloß dazu, die Darstellung dramatisch bewegter zu gestalten, sondern vor allem dazu, den Eindruck von Jahwe als einer lebendigen und darum Leben schaffenden, freudigen Glauben und volle Hingebung fordernden *Persönlichkeit* zu erhöhen. Zu diesem Zwecke kann wahrhaft religiöse Empfindung der sogenannten Anthropopathismen und Anthropomorphismen nicht entbehren. Erst einem viel späteren, in theologischer Abstraktion geübten Zeitalter war es vorbehalten, solche Vermenschlichung Gottes anstößig zu finden und nach Kräften aus den alten Erzählungen hinwegzudeuten, damit aber auch einen guten Teil des Zaubers, den sie auf das unbefangene religiöse Gemüt ausüben, zu zerstören.

Wie der Gottesbegriff, dürfen auch die sittlichen Anschauungen unserer Quelle nicht nach dem strengsten Maßstab christlicher Ethik gemessen werden. Zwar ist es durchaus unrichtig, wenn man dem Jahwisten ein Wohlbehagen an dem Betruge Jakobs gegenüber Esau (des Israeliten gegenüber dem Edomiter!) hat zuschreiben wollen. Vielmehr bezeichnet gerade er das Verfahren Jakobs (1 Mos. 27, 35) als Hinterlist, und die Rolle, die Esau in Kap. 33 spielt, ist eine weit rühmlichere, als die Jakobs. Anderes, was uns heute anstößig erscheinen mag, erledigt sich durch die Macht der Volkssitte, der auch das Zeitalter des Jahwisten noch unterworfen ist. Dies gilt namentlich von den Kebsehen und alledem, was sie im Gefolge haben. Doch bleiben auch dann noch einige Anstöße, die man nicht mit dem Einwand beseitigen kann, der Jahwist habe sich mit objektiver Berichterstattung begnügt und ein ausdrückliches Verwerfungsurteil für unnötig gehalten. Wir rechnen dahin die Gefährdung Saras (1 Mos. 12) und Rebekas (Kap. 26) durch das unwahre Vorgeben ihrer Gatten, ferner die Überlistung Labans (des Typus der verhaßten Aramäer) durch die schlauen Künste Jakobs (1 Mos. 30, 37 ff.) und nicht minder die Beraubung der Ägypter 2 Mos. 12, 36. Die Übervorteilung des Volksfremden gilt eben unter Umständen als gutes Recht. Aber was wollen schließlich alle diese Einzelheiten besagen gegenüber dem *Gesamteindruck*, den wir von der ungeheuchelten Frömmigkeit und dem sittlichen Ernst der handelnden Personen und damit des Erzählers selbst empfangen! „Ich bin nicht wert aller der Wohlthaten und aller der Treue, die du deinem Diener bewiesen hast", — dieses Bekenntnis Jakobs (1 Mos. 32, 11) ist offenbar zugleich als ein Bekenntnis des Volkes gedacht, das seinen Namen trägt. Und wenn dem Jahwisten Opfer und Gaben von Anfang der Welt an als selbstverständlicher Ausdruck frommer Gesinnung erscheinen, wie anderwärts die Befragung des göttlichen Orakels als uralter Brauch (25, 22), so lehrt doch schon das allererste Opfer (4, 3 ff.), daß es nicht auf die Gabe, sondern auf die Gesinnung ankommt, und Abraham werden nicht Opfer oder sonstige Werke, sondern das gläubige Vertrauen auf das Wort Jahwes als Gerechtigkeit zugerechnet (15, 6).

Wir haben bisher von der jahwistischen Quelle überall als von einem einheitlichen Werke gesprochen. Die schärfere Prüfung der Bestandteile hat jedoch längst gezeigt, daß wir es auch hier mit verschiedenen Schichten, also mit dem Werk einer *jahwistischen Schule* zu thun

haben. Der Erzähler von 1 Mos. 4, 16—24 weiß von keiner Sintflut; denn er setzt voraus, daß alle Hirten, Musiker und Schmiede in ununterbrochener Reihe von den Söhnen Lamechs stammen. 1 Mos. 9, 20 ff. heißen die Söhne Noahs, die noch in einem Zelte mit ihm wohnen, nach dem ursprünglichen Text Sem, Japhet und Kanaan, und diese Namen stehen hier in einem anderen, weit engeren Sinn, als anderwärts Sem, Ham und Japhet. 1 Mos. 11, 1—9 ist die Zerstreuung der Menschheit über die Erde nicht (wie in Kap. 10) an ihre Abstammung von den verschiedenen Söhnen Noahs, sondern an die von Gott verhängte Sprachverwirrung geknüpft. Nach alledem hatte man guten Grund, zwischen einer älteren und jüngeren Gestalt von J (J^1 und J^2) zu unterscheiden *. Beide erzählen die Urgeschichte unter dem Gesichtspunkt einer Heilsgeschichte, aber J^1 als die Urgeschichte Israels und ohne Voraussetzung der Sintflut, J^2 als Urgeschichte der Menschheit und mit Einflechtung des Sintflutberichts. Der letztere beweist, obschon von allen mythologischen Zuthaten sorgfältig gereinigt, für eine nähere Bekanntschaft mit der Babylonischen Urgeschichte und damit für die spätere Entstehung von J^2 im Vergleich mit der spezifisch hebräischen (1 Mos. 6, 1 ff. noch stark mythologisch gefärbten) Überlieferung von J^1. Von dem übrigen Erzählungsstoff (von 1 Mos. 12 ab) wird weitaus das meiste schon J^1 angehört haben. Beide Recensionen wurden nachmals, wohl im 8. Jahrhundert, durch eine judäische Hand (J^3) zu dem Jahwisten verschmolzen, wie er uns jetzt im Bereiche des Pentateuch vorliegt.

Mit dieser Annahme ist auch am einfachsten das Rätsel gelöst, das über der Heimat des Jahwisten schwebt. Überall ist in den Patriarchenerzählungen das größte Gewicht darauf gelegt, die Weihe der altheiligen Stätten durch Erscheinungen Jahwes und besondere Erlebnisse der Patriarchen zu erklären. Zu diesen heiligen Stätten aber gehören auch die spezifisch israelitischen Heiligtümer. Wie wäre es da zu verstehen, daß ein Judäer — zu einer Zeit, wo bereits der Tempel Salomos stand, — in solcher Weise die Heiligkeit von Sichem, Bethel und Peniel hervorgehoben hätte, wie es 1 Mos. 12, 6. 28, 13 ff. und 32, 31 ff. geschieht? Anderseits aber ist die Erinnerung an Abraham und wohl auch an Jakob fast durchaus mit Hebron verknüpft; in der Josephsgeschichte ist Juda (nicht Ruben, wie bei E) der Obmann der Brüder, 2 Mos. 32, 1 ff. liegt höchstwahrscheinlich eine judäische Verurteilung des israelitischen Stierdienstes vor. Alle diese scheinbaren Widersprüche erledigen sich jedoch von selbst, wenn man in J^2 (geschweige in J^3) eine judäische Recension der von J^1 gebotenen ephraimitischen Vorlage erblickt.

Von der letzteren hat naturgemäß auch die genauere Bestimmung der Entstehungszeit der jahwistischen Quelle auszugehen. Als obere Grenze bietet sich uns hier die Zeit Salomos; denn auf ihn wird 1 Kön. 9, 21 die Leibeigenschaft der Kanaaniter zurückgeführt, die 1 Mos. 9, 25 f. (vergl. auch 12, 6 und 13, 7) vorausgesetzt ist. Weiter hat man als obere Grenze 1 Mos. 10, 11 ff. geltend gemacht, wonach der Erzähler bereits das von Assurnasirhabal (883 ff.) neuerbaute und zur Residenz erhobene Kalchu (Kelach), dagegen noch nicht die Bauten Sargons (722 ff.) in Nordninive kenne. Doch ist fraglich, ob 1 Mos. 10, 8 ff. bereits zu J^1 gehörte. Ebensowenig ist aus 27, 40 etwas Sicheres zu erschließen. Gehört der ganze Vers J^1 an, so würde er allerdings für eine Bekanntschaft desselben mit dem Abfall der Edomiter unter Joram (um 845) sprechen. Aber die zweite (prosaische!) Vershälfte macht ganz den Eindruck eines Zusatzes zu dem dichterischen Spruch, und dieser weiß (wie 25, 23) nur von der Dienstbarkeit Edoms.

Sind wir nach alledem für J^1 auf den Zeitraum zwischen 950 und 850 gewiesen, so fehlt es doch nicht an gewissen Spuren, die über die Zeit Salomos herabführen. Die Ver-

* Vergl. hierzu die bahnbrechenden Untersuchungen von Budde, „Die Biblische Urgeschichte (Gen. 1—12, 5)." Gießen 1883.

herrlichung Josephs in der gesamten Josephsgeschichte, noch deutlicher die Bevorzugung des jüngeren Ephraim vor Manasse (1 Mos. 48, 17 ff.) setzt ohne Zweifel den Bestand des nördlichen Reiches unter Königen aus dem Stamm Ephraim voraus. Vor allem aber beweist für das 9. Jahrhundert der schon oben hervorgehobene, überall spürbare Einfluß prophetischer Ideen. Die Zeit des Religionskampfes, den Elias mit dem Baal führte, scheint bereits dahinten zu liegen, der Jahwekult unangefochten, ja in Blüte stehend. Die Freude an ihm klingt überall durch, aber nicht minder die Freude an den Segnungen, die Jahwe über sein Volk ausgeschüttet, an der schönen Heimat, die er ihm verliehen hat. Die Kämpfe, die zu ihrer Gewinnung auszufechten waren, liegen schon weit zurück. Geordnete Zustände, sanfte Sitten haben die Oberhand gewonnen. Der Verkehr mit den benachbarten Stämmen und Völkern ist fast ausnahmslos ein friedlicher; das freudige Bewußtsein der gewonnenen Machtstellung ist durch keinerlei falschen Nationaldünkel entstellt, wohl aber (1 Mos. 12, 3 u. a.) mit der erhebenden Ahnung verbunden, daß Israel von seinem Gotte noch zu etwas Größerem bestimmt sei, als zu einer ehrenvollen politischen Stellung in der Völkerwelt. Eine genaue Bestimmung von Ort, Zeit und Verfasser ist natürlich unmöglich. Das meiste aber dürfte, wenn wir eine Vermutung wagen sollen, die Ansetzung um 855 für sich haben. Damals bestand die von Omri erkämpfte Machtstellung Israels noch ungeschwächt fort. Der Angriff der Aramäer war bei Samaria und dann bei Aphek siegreich zurückgeschlagen, und das äußerst freundliche Verhältnis zu Josaphat von Juda konnte eine lange Dauer dieser günstigen Zustände zu verbürgen scheinen.

Wie die Grundlage der jahwistischen Quelle, so scheinen auch die sonstigen, ziemlich umfänglichen Überreste der Geschichtsschreibung und Dichtkunst des 9. und 8. Jahrhunderts, die uns noch im Pentateuch, vor allem aber in den Samuelis- und Königsbüchern erhalten sind, sämtlich dem Boden des nördlichen Reichs zu entstammen. So die Erzählung von dem Verlust und der Zurückbringung der heiligen Lade (1 Sam. 4, 1 b — 7, 1; in der Übersetzung mit E bezeichnet), vielleicht Bruchstück einer Geschichte des Heiligtums zu Silo. Für das Alter der Perikope bürgt namentlich die Auffassung der heiligen Lade und der in ihr verborgenen magischen Kräfte, die uns 4, 6 ff. 5, 3 ff. und 6, 19 ff. entgegentritt. Ganz zweifellos ephraimitisch ist ferner der sogenannte „Segen Moses" (5 Mos. 33). Dies zeigt die überaus schwungvolle Verherrlichung Josephs V. 18 ff., während für Juda nur der Wunsch der Wiedervereinigung mit dem übrigen Volke und der Errettung von seinen Bedrängern bleibt. Das Kraft- und Siegesbewußtsein, das aus V. 17 und besonders auch aus dem Schluß V. 26 ff. hervorleuchtet, erklärt sich vielleicht aus den Siegen Joas' (798 ff.) über Benhadad II., die der langen Bedrängnis Israels durch die Aramäer von Damaskus ein Ende machten. Für die Herkunft des Segens aus Priesterkreisen zeugt der Levi gewidmete Spruch. Wie man auch den schwierigen Eingang desselben deuten möge, aus V. 10 f. spricht deutlich ein kräftiges Bewußtsein von der Wichtigkeit des hohen Amtes, aber auch von dem festen Zusammenschluß und der Macht des Priester*standes* allen seinen Feinden und Hassern zum Trotz. Ob übrigens der „Segen Moses" als Bestandteil eines größeren Werks (der älteren elohistischen Pentateuchquelle?) erhalten geblieben ist oder erst von einem der späteren Redaktoren eingefügt ward, läßt sich nicht entscheiden.

Einer besonderen Quelle dürften dagegen die Prophetengeschichten über Elias entstammen, die wir jetzt 1 Kön. 17—19 und 21 lesen (in der Übersetzung mit P bezeichnet) und die man mit den etwas jüngeren Elisageschichten (P^2) in 2 Kön. 2. 4, 1—6, 23. 8, 1—15. 13, 14—21 unter dem Namen „Prophetenspiegel" zusammenzufassen pflegt. Der Anfang ist uns nicht erhalten; Elias tritt 1 Kön. 17 völlig unvermittelt auf den Schauplatz. Dazu lehrt 18, 4, daß vorher etwas über die blutige Verfolgung der Jahwepropheten durch Ahabs Gemahlin Isebel erzählt war. Aber mag uns somit nur ein Ausschnitt aus dem Ganzen erhalten

und dieses selbst von legendenhaften Zuthaten nicht freigeblieben sein, so ist darum doch das Urteil berechtigt, daß wir in den Eliasgeschichten ein bedeutendes Denkmal jenes großen Religionskampfes besitzen, der eine Zeit lang mit dem Sieg oder doch dem starken Übergewicht des Baalskultus in Israel zu enden drohte. Nicht als ob es sich dabei um eine völlige Leugnung Jahwes gehandelt hätte. Weder kann Ahab, dessen drei Kinder mit Jah[we] zusammengesetzte Namen tragen (vergl. auch die Rolle, die er 1 Kön. 22 spielt!), ein Jahweverächter gewesen sein, noch kann das Volk schlechthin mit seiner ganzen Vergangenheit gebrochen haben. Aber schon das „Hinken auf beiden Seiten" (18, 21) war schlimm genug. Indem man zwar Jahwe verehrte, es aber auch mit dem Baal, dem vermeintlichen Spender aller Gaben des Fruchtlandes (vergl. Hos. 2, 7) nicht verderben wollte, zog man Jahwe herab in den Bereich der Baale und versperrte damit der größten und wichtigsten aller prophetischen Ideen, der von der Einzigkeit Jahwes oder doch zunächst von seiner alle Heidengötter weit überragenden Macht und Hoheit den Weg. Und der große Eiferer für diese Wahrheit, der unter allen Gestalten des alten Bundes nur in Mose, kaum noch in Samuel, seinesgleichen hat, daher eine spätere Zeit nach Maleachi 3, 23 eben ihn als Vorläufer des „Tages Jahwes" erwartete, — er hat in dem Erzähler von 1 Kön. 17 ff. einen Darsteller gefunden, der seiner würdig war. Das Geheimnisvolle an der Person des Elias, sein blitzartiges Erscheinen und Verschwinden, die großartige Herbigkeit seiner Reden, wie die Energie seines Handelns: das Alles wird uns mit so wunderbarer Plastik und dramatischer Lebendigkeit vorgeführt, daß uns auf Schritt und Tritt das Gefühl eines Außerordentlichen begleitet.

Im Vergleich mit den Eliasgeschichten zeigen die 2 Kön. 2 beginnenden Elisageschichten eine geringere Kraft der Darstellung. Das Legendenhafte nimmt fast noch einen breiteren Raum ein (vergl. besonders 2, 8. 24. 6, 8 ff. 13, 20 f.), und einige Perikopen scheinen auf Nachahmung der entsprechenden Eliaserzählungen zu beruhen. Bei alledem gewähren jedoch auch diese Stücke manchen wichtigen Einblick in die religiösen und politischen Zustände jenes Zeitalters und sind darum auch als Geschichtsquelle von erheblichem Wert.

Noch mehr gilt das Letztere von den ungefähr gleichzeitigen Erzählungen aus der Zeit Ahabs, Jorams und Jehus in 1 Kön. 20. 22. 2 Kön. 3 (?). 6, 24 — 7, 17 und (mit allerlei Zuthaten) Kap. 9 und 10. Alle diese Stücke zeigen sich auch mit Einzelheiten der um etwa zwei Menschenalter hinter ihnen liegenden Geschichte wohl vertraut und wissen diese mit großer Anschaulichkeit und Lebendigkeit zu erzählen. Höchstwahrscheinlich sind sie Bestandteile eines größeren Geschichtswerks; ihre Aufnahme in das Königsbuch verdanken wir ohne Zweifel nur dem Umstand, daß ihnen allen irgendwelches religiöse Interesse anhaftet. So ist 1 Kön. 20 (abgesehen von den nachträglich eingeflochtenen Prophetensprüchen) ein Denkmal dafür, daß Jahwe, der Berggott (V. 23), mit seinem Volk auch in der Ebene zu siegen vermag. In Kap. 22. 2. Kön. 3 und 6, 24 ff. spielen Propheten eine Hauptrolle; Kap. 9 und 10 wird berichtet, wie Jehu, im Auftrag Elisas gesalbt, den Drohspruch des Elias über das Haus Ahabs in Erfüllung bringt und zugleich dem Baalsdienst in Israel gründlich ein Ende macht.

Aber auch der grauen Vorzeit wendet sich noch einmal die ephraimitische Geschichtsschreibung zu. Etwa um die Mitte des 8. Jahrhunderts entsteht die zweite der großen Pentateuchquellen, die man wegen des durchgängigen Gebrauchs des Gottesnamens „Elohim" (d. i. Gott) als die elohistische (E) zu bezeichnen pflegt. Daß man diese, im jetzigen Pentateuch nur im Auszug mitgeteilte Quelle erst allmählich von dem ganz anders gearteten priesterlichen Elohisten unterscheiden gelernt hat, der bis 2 Mos. 6 gleichfalls den Gottesnamen Jahwe vermeidet, wurde schon oben (S. 151) in der Übersicht über die Geschichte der Pentateuchkritik erwähnt. Die erste sichere Spur der Quelle E begegnet uns 1 Mos. 15, also in der Geschichte Abrahams. Eine Urgeschichte (entsprechend den jahwistischen Stücken in 1 Mos. 1—11) scheint sie somit nicht enthalten zu haben. Dagegen muß sie in der Patriarchengeschichte, der

Geschichte des Auszugs und der Eroberung Kanaans fast durchweg dem Jahwisten parallel gegangen sein. Dies ergiebt sich auch aus dem Rückblick, der Jos. 24 mit den Worten dieser Quelle über die ganze Zeit von der Einwanderung Abrahams bis zum Tode Josuas gegeben wird. Darnach bezweckte auch dieses Werk, eine Geschichte der Vorbereitung und Begründung der israelitischen Theokratie zu geben. Daß sich seine Darstellung auch noch über die Richterzeit und die frühere Königszeit erstreckt habe, mußten wir schon oben (S. 148) als mindestens unwahrscheinlich bezeichnen.

Über seine Herkunft aus ephraimitischen Priesterkreisen herrscht längst allseitige Übereinstimmung. In der That läßt die starke Hervorhebung der großen israelitischen Heiligtümer, obenan des heiligen Steines von Bethel, die Rolle Rubens als des Obmannes der Brüder und manches andere nur diese Annahme zu. Streitig ist dagegen, ob E erst nach dem Jahwisten und nicht vielmehr vor ihm entstanden sei. Letzteres hat man namentlich aus dem größeren Reichtum an sonst verschollenen Namen und Einzelheiten folgern wollen. Dem stehen jedoch sehr erhebliche Gründe für die Priorität des Jahwisten und die Ansetzung von E erst um die Mitte des 8. Jahrhunderts gegenüber. Wie der Gottesbegriff, so ist auch der sittliche Standpunkt von E weit reflektierter, als der des Jahwisten. Zum Erweis dafür würde schon die fast durchgängige Vermeidung des Jahwenamens genügen; sie erinnert lebhaft an das spätere Verbot, diesen Namen auszusprechen. Ferner ist es gewiß nicht zufällig, daß Gott in dieser Quelle nicht wie beim Jahwisten von Person zu Person mit den Menschen verkehrt, sondern vom Himmel her ihnen zuruft (1 Mos. 21, 17. 22, 11) oder auch sich der Vermittelung durch Engel bedient (28, 12). Die Art, wie Abraham 20, 12 von dem Vorwurf der Lüge, 21, 11 ff. von dem der Härte gegen Hagar und Ismael gereinigt, vor allem aber, wie 31, 6 ff. der Betrug Jakobs gegen Laban in eine Übervorteilung Jakobs durch Laban umgesetzt wird, zeigt deutlich das Bestreben, den sittlichen Anstoß an der älteren, auch dem Erzähler wohlbekannten Form der Überlieferung zu heben. Dazu ist es nicht aus der Luft gegriffen, wenn man in dieser Quelle nicht nur den fließenden, schwungvollen Stil, sondern auch das nationale und religiöse Hochgefühl des Jahwisten vermißt und statt dessen einen gedämpften Ton und besorgten Sinn in ihr gefunden hat. Wohl ist es so gut prophetische Geschichtsschreibung wie die des Jahwisten. Aber sie macht als Ganzes nicht mehr den Eindruck eines siegesgewissen Ausblicks auf eine ruhmvolle Zukunft, sondern eher den eines Rückblicks auf eine dahinten liegende Geschichte mit vielen trüben Erfahrungen. So klingt ganz besonders durch das Schlußkapitel (Jos. 24) das Urteil: noch ist es vielleicht Zeit, durch ernstlichen Bruch mit dem Götzendienst, ungeteilte Hinwendung zu Jahwe den Untergang aufzuhalten, und das Volk gelobt solches auf den ernstlichen Vorhalt Josuas. Aber Josua selbst kann nicht recht daran glauben: die Kluft zwischen der unantastbaren Heiligkeit Jahwes und der schlimmen Art des Volkes ist zu groß, als daß noch eine Heilung der tiefen Schäden zu erwarten wäre. Das Vorgeben des Volkes, Jahwe allein dienen zu wollen, wird schließlich nur zu einem „Zeugnis gegen sie selbst".

Daß sich übrigens im Laufe der Zeit auch an diese Quelle sekundäre Bestandteile angehängt haben, daß man also wie von einer jahwistischen, so auch von einer elohistischen Schule reden kann, wird schon durch die Erwägung nahe gelegt, daß das Werk offenbar frühzeitig auf judäischen Boden verpflanzt wurde und hier naturgemäß eine Überarbeitung erfuhr, bis es schließlich mit dem Jahwisten zu einem Ganzen verschmolzen wurde.

In die letzten Jahrzehnte des Reiches Israel gehört wohl auch die Biographie Samuels und Sauls, die uns in 1 Sam. 1—8. 8. 10, 17—24. 15. 17 und (vielfach mit anderen Elementen versetzt) auch Kap. 18 f. 21 f., dann Kap. 26, zuletzt wohl in 2 Sam. 1, 6 ff. erhalten und am Rande der Übersetzung mit SS bezeichnet ist. Wie scharf sich der Standpunkt dieser Quelle von dem der älteren Samuels- und Saulsgeschichten unterscheidet, ist bereits

oben S. 149 angedeutet. Das Königtum ist durchaus kein Segen, sondern ein Fluch für das Volk. Denn das Verlangen nach ihm kommt einer Verwerfung Jahwes gleich und ist ungeachtet der ernstlichsten Verwarnung (1 Sam. 8, 10 ff. 10, 17 ff.) dem Seher, der bisher an Gottes Statt das Volk regiert hat, abgetrotzt. Schon der erste König hat die schlimmen Befürchtungen, die gegenüber dem Königtum zu hegen waren, vollauf gerechtfertigt. Neben diesem theologischen Pragmatismus findet sich anderwärts ein solcher Anschluß an die echt volkstümliche Aus- und Umgestaltung der älteren, geschichtlichen Überlieferung (ein geradezu klassisches Beispiel dafür ist 1 Sam. 17!), daß das Urteil berechtigt sein dürfte: es sind in dieser Darstellung sehr mannigfaltige Überlieferungselemente zu einem Ganzen vereinigt und zum Teil einer Beurteilung etwa vom Standpunkt Hoseas aus unterworfen. Nur mit allem Vorbehalt wagen wir schließlich die Vermutung, daß die Ausarbeitung dieser Quelle in Zusammenhang stand mit der Redaktion des sogenannten „vordeuteronomischen Richterbuchs", das aus der Verschmelzung der alten ephraimitischen Heldengeschichten (s. o. S. 145) und der ohne Zweifel weit jüngeren (in der Übersetzung mit ri bezeichneten) Aufzählung der sogenannten „kleinen Richter" hervorging.

Alle diese Geschichtswerke hatten, allerdings in verschiedener Weise, vor allem auch der Pflege des religiösen Lebens in Israel dienen wollen. Unterdes war aber noch ein anderer Kämpfer auf den Schauplatz getreten, der dieses selbe Ziel auf direktem Weg und mit weit wirksameren Mitteln verfolgte: die schriftstellernde Prophetie.

Der hebräische Prophetismus hat bekanntlich mannigfache Analogieen in anderen Religionen, und zwar keineswegs bloß auf semitischem Boden. Auch die Griechen und Römer kannten Seher und Seherinnen, die, von ihrem Gott ergriffen, im Namen dieses Gottes redeten und über Gegenwärtiges und Zukünftiges, öffentliche und private Dinge Auskunft gaben. Das aber ist das Einzigartige an der israelitischen Prophetie, daß sie sich von der anfänglichen Verquickung mit der Mantik vollständig losgelöst und ausschließlich in den Dienst der Religion gestellt hat, — genauer, daß die wahrhaften Gottespropheten nur zu solchem Dienst von ihrem Gott berufen und ausgerüstet wurden.

In alter Zeit tritt uns eine doppelte Form der Prophetie entgegen. Die eine berührt sich nahe mit dem Priestertum. Denn auch ihr Geschäft ist, auf Befragen in allen möglichen Angelegenheiten „Weisung" (tōrā) zu erteilen, nur daß sich der Prophet dazu nicht äußerer Mittel bedient, wie der Priester des Gottesbildes (ēphōd) mit den Urim und Tummim, sondern lediglich aus der Kraft des Geistes redet, der ihn beseelt. Dabei ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß der Prophet auch aus freien Stücken einen Gottesspruch verkündigt. Samuel weiß auf Befragen Auskunft zu geben, daß sich die verlorenen Eselinnen des Kis wiedergefunden haben, hat aber gleichzeitig für den Frager auch einen Gottesspruch in Bereitschaft. Derselbe Ahia von Silo, von dem die Gemahlin Jerobeams I. (1 Kön. 14) für zehn Brote und Kuchen und einen Krug Honig einen Ausspruch über ihren kranken Sohn zu erhalten hofft, hat zuvor (11, 29 ff.) Jerobeam durch eine symbolische Handlung und begleitenden Spruch das Königtum verkündigt. 2 Kön. 4, 23 wird vorausgesetzt, daß man auch einen Elisa an den Sabbaten und Neumonden in Privatangelegenheiten zu befragen pflegte. Nach alledem wird anzunehmen sein, daß auch „der Prophet" Nathan und Gad, der „Seher" Davids, von denen uns zufällig nur Gottessprüche aus freiem Antrieb berichtet werden, die Erteilung von „Weisungen" auf Befragen als einen Beruf ausgeübt haben. Fehlt es doch nicht an solchem Befragen der Propheten bis in die Zeit Hesekiels hinein, nur daß es sich dabei später nicht mehr um Privatangelegenheiten, sondern nur um Fragen des öffentlichen Wohls oder religiöse Interessen handelt.

Neben der bisher besprochenen Form der Prophetie geht jedoch eine andere nebenher, die höchstwahrscheinlich kanaanitischem Boden entsprungen, aber auch in Israel zu Bedeutung

gelangt ist. Das ist der Zustand der Begeistung, der Einzelne, am liebsten aber ganze Scharen von Jahweverehrern wie mit übermenschlicher Gewalt ergreift und zu Reden und Thaten der Verzückung antreibt, also daß auch Fernerstehende durch ihr Beispiel zu gleichem Thun fortgerissen werden. Der älteste Bericht dieser Art dürfte 1 Sam. 10, 5 ff. und 10 ff. vorliegen. Noch weit drastischer wird uns ein solcher Vorgang 19, 18 ff. und zwar unter Hereinziehung auch der Person Samuels geschildert. Nach 4 Mos. 11, 24 ff. (J) ereignete sich Ähnliches auch einmal während des Wüstenzugs. Nachklänge aus der Königszeit sind 2 Kön. 8, 15, nach welcher Stelle sich Elisa in der Regel durch Saitenspiel in einen Zustand der Begeisterung versetzen ließ, und 9, 11, wo die Offiziere Jehus den von Elisa gesandten Prophetenjünger kurzweg als einen „Verrückten" bezeichnen. Daß die um Elias und Elisa gescharten Genossenschaften von „Prophetenjüngern" trotzdem nicht mit jenen „jahwetrunkenen" Scharen der Zeit Samuels in Parallele gestellt werden dürfen, mag nur beiläufig bemerkt sein.

Offenbar eignete nun die nachmals allgemein übliche Bezeichnung der Propheten als nābī (Mehrzahl nebīim) ursprünglich vor allem jenen Verzückten. Das Wort bedeutet eigentlich einen Rufer, genauer einen, der in heiliger Verzückung Rufe, vielleicht auch nur unartikulierte Laute ausstößt. Das von dem Hauptwort abgeleitete Zeitwort (hithnabbē), das nachmals einfach „weissagen" bedeutet, steht 1 Sam. 10, 5 ff. u. a. deutlich noch im Sinn von „sich verzückt gebärden". Ganz fern liegt dem Worte (wie übrigens ursprünglich auch dem griechischen „prophētēs") der Begriff des Vorhersagens der Zukunft.

1 Sam. 9, 9 wird uns ausdrücklich bezeugt, daß man in alter Zeit die Propheten der zuerst von uns besprochenen Art nicht nebīim, sondern „Seher" genannt habe. Dazu stimmt, daß noch Amos (7, 14) sich verbittet, für einen Propheten (nabi) oder Prophetenschüler gehalten zu werden. Offenbar hat das Wort noch immer einen mißlichen Nebensinn; es erinnert an jene Periode, wo die Prophetie noch vielfach mit Mantik, die Weissagung mit Wahrsagung verquickt war. Das gewöhnliche Volk hat sicher niemals scharf zwischen beiden Formen unterschieden. So begreift sich, wie schließlich doch nabi als allgemeine Bezeichnung durchdringen, ja zum Ehrennamen der echten Gottespropheten werden konnte. Die ursprüngliche Bedeutung ist abgestreift. Der nabi ist „der Sprecher", der auf Geheiß Gottes und getrieben vom Geiste Gottes, aber nicht verzückt, sondern nur feierlich redet. So kann das Wort schließlich auch den Wortführer für einen andern Menschen (2 Mos. 7, 1; vergl. 4, 16, wo statt nabi einfach „Mund" steht) oder ganz allgemein die zum Heile der Theokratie erwählten Werkzeuge Gottes (5 Mos. 34, 10; vergl. 18, 18), ja noch allgemeiner die Vertrauten und Lieblinge Gottes (1 Mos. 20, 7. Ps. 105, 15) bezeichnen.

Da, wo das Jahwe-Prophetentum auf seiner Höhe steht, hat es überall die unmittelbare und ausdrückliche Berufung des Propheten zu seiner Voraussetzung, wenn eine solche auch nicht ausdrücklich von einem jeden berichtet wird. Diese Berufung ist weder an einen besonderen Stand oder eine besondere Bildung, noch an ein bestimmtes Alter, ja nicht einmal an das Geschlecht gebunden. Neben den Priestern Jeremia und Ezechiel steht Amos, der Hirt von Thekoa, neben der langen Reihe von Propheten die Prophetin Hulda. Der Geist Gottes, in dessen Kraft der Prophet redet, erscheint bald für einen bestimmten Fall und Zweck verliehen, vielleicht erst nach anfänglicher Ratlosigkeit und längerem Warten des Propheten (vergl. dazu die merkwürdigen Fälle Jer. 28 und 42, 4 ff.), bald als Nachwirkung der bei der Berufung erfolgten Geistesmitteilung, die den Propheten zu einem „Mann des [Gottes-] Geistes" (Hos. 9, 5) gemacht hat. Aber wie der Besitz des Geistes nicht von dem Wollen des Propheten abhängt, so ist anderseits seine Einwirkung auf den Propheten eine schlechthin unwiderstehliche. Wie das Gebrüll des Löwen auch den Tapfersten unwillkürlich erzittern macht, so zwingt die Stimme Jahwes den von ihm Berufenen zum Weissagen (Am. 3, 8). Und wollte er auch versuchen, das Wort Jahwes in sich niederzuhalten, so würde es „in seinem

Innern wie loderndes Feuer", das er nimmer auszuhalten vermöchte (Jer. 20, 9). An diesen und anderen Selbstzeugnissen der Propheten läßt sich nicht drehen und deuteln, mag auch die Art der Geistesmitteilung, der Hergang des prophetischen „Schauens", allezeit ein Geheimnis bleiben. Die Inspiration der Propheten ist das Herz der alttestamentlichen Offenbarung, ihre ganze Erscheinung überhaupt die mächtigste Bürgschaft für die Erwählung und Erziehung Israels als eine besondere Veranstaltung Gottes, als den Anfang seiner Heilswege mit der Menschheit.

Die übliche Unterscheidung von Propheten der That (wie Elias und Elisa) und des Worts (d. h. vor allem auch des geschriebenen Worts) hat näher betrachtet nur relative Berechtigung. Die Art, wie Jesaja (7, 3 ff.) dem König Ahas oder auch einem Sebna (22, 15 ff.), wie Jeremia den Königen, Fürsten, Priestern und dem ganzen Volke seiner Zeit gegenübertritt, verdient auch „That" zu heißen. Dazu fehlt es auch bei den Schriftpropheten nicht an symbolischen Handlungen, mögen sie in älterer Zeit auch nur spärlich (bei Jesaja nur in K. 20) und in sehr einfacher, leicht zu deutender Gestalt auftreten, während sie später (so namentlich Hesek. 4 f.) zum Teil in so komplizierter Gestalt erscheinen, daß man sie nur noch als schriftstellerische Einkleidung lehrhafter Gedanken zu begreifen vermag. Bei alledem ist jedoch die Hauptform des prophetischen Wirkens, wenigstens in der vorexilischen Zeit, das mündliche Wort, sei es in Gestalt der eigentlichen Mahn- und Drohrede (wie z. B. Jes. 1) oder der Parabel (wie Jes. 5. 28, 23 ff.). In letzterem Falle ist dann eine mehr oder weniger ausführliche Deutung nicht ausgeschlossen. Übrigens aber ist wohl mit Sicherheit anzunehmen, daß die uns erhaltenen Orakel der vorexilischen Zeit größtenteils auf der nachträglichen, wenn auch sehr freien Aufzeichnung wirklich gehaltener Reden beruhen. Noch Jeremia hat, wie Jer. 36, 1 ff. lehrt, erst nach 23jähriger Thätigkeit alle die Gottesworte durch Baruch aufzeichnen lassen, die seit den Tagen Josias an ihn ergangen waren. Dagegen waren die exilischen Propheten naturgemäß mehr auf ein Wirken durch die Schrift angewiesen. Dafür ist charakteristisch, daß auch diejenige Form der Offenbarung Gottes an die Propheten, die in alter Zeit nur spärlich (bei Jesaja z. B. nur Kap. 6) und dann in erhabener Einfachheit auftritt, nämlich die Vision, nunmehr Gegenstand komplizierter künstlicher Ausgestaltung wird (so namentlich Hesek. 1). In den Nachtgesichten Sacharjas (1, 7—6, 9) erscheint sie sogar als die einzige Darstellungsform.

Die älteste Probe schriftstellernder Prophetie dürfte uns Jes. 15—16, 12 vorliegen in einem Stück von unbekannter Hand, das der Prophet Jesaja als ein „dereinst" (oder „vorlängst") gesprochenes bezeichnet und nun (16, 14) mit der erneuten Ankündigung seiner baldigen Erfüllung versieht. Die ursprüngliche Situation ist offenbar die, daß die Moabiter, durch einen von Norden her eingebrochenen Feind (wahrscheinlich Jerobeam II von Israel) in schwere Bedrängnis versetzt, in der höchsten Not Juda um Schutz angehen, von diesem aber abgewiesen werden. Die Art, wie sie 16, 5 um die Gunst Judas werben, verrät samt der Antwort in V. 6 deutlich einen judäischen Propheten als Verfasser, und zu einem solchen würde es auch sehr wohl stimmen, wenn Moab wegen einer von den Israeliten ausgehenden Verheerung so innig bemitleidet würde, wie es sichtlich der Fall ist. Wenn übrigens die Prophetie in diesen Kapiteln in auffälliger Weise mit der Form ringt, so kann dies unmöglich daraus erklärt werden, daß sie damals überhaupt noch im Suchen nach der entsprechenden Form begriffen gewesen wäre. Hatte doch die Dichtkunst längst eine solche Höhe erstiegen, daß sie auch für solche Stoffe gar wohl die geeigneten Formen darzubieten vermochte. Man wird also (abgesehen von der starken Beschädigung des Textes) vielmehr an eine Eigenart eben dieses Propheten zu denken haben.

Der erste Schriftprophet, den wir mit einiger Sicherheit zu datieren vermögen, ist Amos. Allerdings wissen wir von seiner Person nicht mehr, als was uns in der Überschrift seines

Buchs und in der geschichtlichen Episode 7, 10 ff. mitgeteilt wird: daß er ein Rinderhirt und Maulbeerfeigenzüchter zu Thekoa war, welches ohne Zweifel identisch ist mit dem heutigen, zwei Stunden südlich von Bethlehem liegenden Taqūa'; daß ihn Jahwe von der Herde weg als Propheten gegen sein Volk Israel entsandte, und daß er demgemäß an dem Hauptheiligtum Israels zu Bethel als Bußprediger auftrat, bis ihn Amazja, der Oberpriester von Bethel, bei Jerobeam II verklagte, weil er Israel das Exil und Jerobeam den Tod durch das Schwert angedroht habe. Die Antwort des Königs wird nicht überliefert, ist aber wohl in der Anrede Amazjas an den Seher enthalten, die ihn zu schleuniger Flucht nach Juda auffordert. Offenbar wollte man sich des unbequemen Bußpredigers so rasch wie möglich entledigen, scheute aber doch Gewalt oder gar Blutschuld. Amos antwortet unerschrocken mit dem Hinweis auf den göttlichen Auftrag. Doch ist wohl nicht zu bezweifeln, daß er dem strikten Befehl Amazjas Folge leisten mußte, nach Juda zurückkehrte und dort das uns erhaltene Buch redigierte. Daß letzteres erst mehrere Jahre später geschah, lehrt die Datierung in der Überschrift: „Zwei Jahre vor dem Erdbeben." Dieses Erdbeben wird uns auch durch Sach. 14, 5 als ein Ereignis der Zeit Ussias, des Zeitgenossen Jerobeams II, bezeugt. Aus 6, 14 geht hervor, daß Israel wieder im Besitze des gesamten Ostjordanlands war, daß also die glücklichen Kriege Jerobeams II bereits dahintenlagen. Nach alledem wird man das Auftreten des Amos um 760 anzusetzen haben.

Wenn einst Hieronymus den Hirten von Thekoa als imperitus sermone („der Rede unkundig") bezeichnet hat, so ist dies offenbar ein voreiliger Rückschluß aus seinem ländlichen Beruf, vielleicht auch aus fünf bis sechs Proben ungewöhnlicher Orthographie. Mit viel größerem Rechte hat man die Orakel des Amos neuerdings als Muster guten Stils und lebendigster Rede bezeichnet und den Reichtum an Bildern bewundert, der ihm zu Gebote steht, wie überhaupt die Weite seines Gesichtskreises. Wichtiger aber, als dieses Äußere, sind die bahnbrechenden Gedanken, die Amos ausgesprochen hat. Nicht als ob die Forderung von Recht und Gerechtigkeit als der Gott wohlgefälligsten Bethätigung des religiösen Sinnes zuerst von ihm erhoben worden wäre. Er hätte sie unmöglich mit solchem Ernst und Nachdruck stellen können, wenn sie ein durchaus Neues für das Volk gewesen wäre. Aber neu war der Gedanke, daß der „Tag Jahwes", der von dem Volke als ein Tag des Gerichts über seine auswärtigen Feinde ungeduldig herbeigewünscht wurde, seinen furchtbaren Ernst vor allem gegen die Sünder im Volke selbst kehren werde. Neu war der Gedanke, daß die Heiligkeit Gottes überall und unter allen Umständen über Unrecht und Frevel triumphieren müsse, wie bei den fremden Völkern (1, 3 ff.), so vor allem in Israel selbst. Ja, die frevelhaft herausgeforderte Heiligkeit Gottes schreckt auch vor dem denkbar Äußersten nicht zurück. Entgegen der Volksmeinung, nach welcher der Volksgott im entscheidenden Augenblicke doch für sein Volk und Land einschreiten muß, um die eigene Ehre zu retten, kündigt der Prophet an, daß sich Jahwe vielmehr der Feinde des Volks bedienen werde zu dessen Vernichtung. Mag es untergehen, Jahwe wird bleiben und sein Wille auch weiterhin geschehen. Damit ist einer ganz neuen, unendlich höheren Anschauung von Jahwe und seinem Verhältnis sowohl zu Israel, wie zu den anderen Völkern, der Weg gebahnt.

An Amos schließt sich der Zeit wie dem Inhalte nach die Prophetie Hoseas an. Über seine Person ist uns schlechterdings nichts bekannt. Nach der von irgend einem Redaktor stammenden Angabe 1, 1 hat er unter Jerobeam II geweissagt, und in der That wird 1, 4 der Bestand der Dynastie Jehus vorausgesetzt. Sie erlosch erst mit der halbjährigen Regierung Sacharjas um 743. Aber Hosea kennt nach 7, 7. 8, 4. 10, 3. 13, 10 auch den raschen Wechsel der Könige seit Jerobeams Tod und die Herbeirufung der Assyrier durch Menahem (5, 13. 7, 11. 8, 9. 14, 4). Weiter herab führt jedoch keine Spur; insbesondere weiß Hosea noch nichts von dem Bündnis der Aramäer und Israeliten gegen Juda. Somit ist die andere An-

gabe von 1, 1, nach der er sogar noch unter Hiskia gewirkt haben soll, nicht aufrecht zu erhalten. Vielmehr gehört Kap. 1—8 in die Zeit vor 743, Kap. 4—14 in die Zeit vor 736.

Daß Hosea dem nördlichen Reiche angehörte, ergiebt sich, abgesehen von 7, 5, wo er vom Könige Israels als von „unserem Könige" spricht, aus dem gesamten Inhalt seiner Weissagungen. Es ist *sein* Volk, um das er in tiefster Seele bangen muß, dessen Sünden ihn zu heiligem Zorn hinreißen und für das er trotz alledem noch in letzter Stunde ein Erbarmen Gottes erhofft (11, 8 ff. 14, 2 ff.). So schwankt seine Rede zwischen Furcht und Hoffnung, Anklage und Tröstung beständig hin und her, ohne strenge Gedankenfolge, oft mehr ein Schluchzen, als ein Reden, und vielfach (auch wegen der Textverderbnisse) schwer zu deuten. Die alte Streitfrage, ob in den Begebenheiten Kap. 1—3 wirkliche Erlebnisse des Propheten zu erblicken seien und nicht vielmehr bloß eine schriftstellerische Einkleidung prophetischer Gedanken, ist ohne Zweifel zu Gunsten der erstgenannten Deutung zu beantworten. Wie dem Propheten Jeremia (32, 8), so ging auch Hosea nachträglich ein Licht darüber auf, daß bestimmte Vorgänge in seinem Leben einer besonderen Veranstaltung Gottes entstammten. Die Untreue seines Weibes und ihre dennoch von Gott verfügte Wiederaufnahme sollte dazu dienen, die schwere Verschuldung des Volkes und die trotz alledem noch nicht zu Ende gegangene erbarmende Liebe Gottes abzubilden.

Haben wir im Buche des Amos ein Denkmal jüdäischer Prophetenwirksamkeit auf fremdem Boden kennen gelernt, so tritt sie uns nun in Jesaja auf ihrem heimatlichen Boden entgegen und zwar in einer so überwältigenden Größe, daß man im Bereiche des alten Testaments weder vorher noch nachher ihres Gleichen zu nennen vermag. Und es sind keineswegs allein die berühmten Weissagungen in Kap. 9 und 11, jene Grundpfeiler der Messiashoffnung durch mehr denn sieben Jahrhunderte hindurch, die die Bezeichnung Jesajas als des Evangelisten oder auch des Königs unter den Propheten rechtfertigen. Es ist eine Zeit endloser Kämpfe und schwerster Gefahren, in die er mitten hineingestellt ist. Aber er kennt allezeit nur *einen* Maßstab, die Zeichen der Zeit zu deuten, nur *einen* Weg, der zur Errettung und zum Frieden führt, das ist das felsenfeste Vertrauen auf seinen Gott und der unverbrüchliche Gehorsam gegen seinen heiligen Willen. Er sieht Aram und Israel verbündet gegen das weit schwächere Juda anrücken: ihm macht das keine Furcht; nur der Kleinglaube kann „wegen dieser beiden rauchenden Stummel von Feuerbränden" verzagen. Er sieht beide durch das Einschreiten der Assyrier unschädlich gemacht, aber er erblickt darin kein Heil für Juda. Denn der Unglaube des Ahas hatte die Assyrier herbeigerufen ihm selbst zum Gericht. Er sieht Samaria, „die stolze Krone der Trunkenen Ephraims" fallen, aber ihr Schicksal gilt ihm nur als ein Anzeichen des Gerichts, dem auch Juda nimmermehr entrinnen kann. Doch bei alledem ist dem Propheten unerschütterlich gewiß: auch Assur ist nur „ein Stock des Zorns und eine Rute des Grimmes in der Hand" Jahwes. Wenn es wähnt, aus eigener Machtvollkommenheit zu handeln, — nach Belieben *vertilgen* zu können, wo es nach dem Willen Jahwes nur *züchtigen* soll, — so ist das gerade so thöricht, als wollte „die Axt dem trotzen, der mit ihr haut, oder die Säge groß thun gegen den, der sie zieht". Ebenso groß erscheint freilich dem Propheten auch die Thorheit derer, die durch irgendwelche noch so klug ersonnene fleischliche Mittel, vor allem durch Bündnisse mit Ägypten und anderen Völkern den Weltplan Gottes durchkreuzen wollen. Wie Jahwe selbst seine Stunde abwartet, es bis zum Äußersten kommen läßt, bis er „das Gezweig herunterschlägt mit Schreckensgewalt, das Dickicht des Waldes mit Eisen niederschlägt und den Libanonwald (das assyrische Heer) fallen macht", so gilt es auch für Juda, geduldig zu warten, bis das auf ihm lastende Joch hinweggenommen, der Stock des Treibers zerbrochen wird. Auch dann, als es nach dem Tode Sargons (705) in ganz Vorderasien zu gähren begann, jedermann die Stunde der Befreiung gekommen glaubte und auch ein Hiskia sich zu übereiltem Thun fortreißen ließ, blieb Jesaja unerschütterlich bei seinem Spruch: nicht vom

Pharao, nicht von Ägypten könne Hilfe kommen, sondern „in Umkehr und Ruhe bestehe ihr Heil, in Stille und Vertrauen ihre Heldenkraft". Und an solchem Vertrauen hielt er auch dann noch fest, als Sanherib in der Nähe von Jerusalem stand, das Land ringsum fürchterlich verheert war und Hiskia vergeblich gehofft hatte, durch einen ungeheuren Tribut wenigstens die Übergabe der Hauptstadt abzuwenden. Während der König seine Kleider zerreißt und alles verloren glaubt, hat Jesaja nur Hohn und Spott für das Drängen des Assyriers. Und sein Glaube behält den Sieg: das assyrische Heer wird durch die Pest aufgerieben, die Prophetie feiert ihren höchsten Triumph.

Aber das Verhältnis Judas zu Assur ist nur ein Bruchteil der Gedankenwelt, in der sich der Prophet bewegt. Daneben umfaßt sein Adlerblick ebensowohl die gegenwärtigen Zustände des Volks, die Verlotterung des Rechts unter dem Regiment von Weibern und Buben, wie die ferne Zukunft, wo „Jahwe die Menschen in die Ferne geschickt hat und die Verödung groß geworden ist inmitten des Landes", wo auch das gerettete Zehntel abermals der Vertilgung anheimfällt, bis endlich von der gefällten Eiche nur ein Stumpf geblieben ist — der heilige Same des neuen Israel.

Und in welch' hinreißenden Worten werden allenthalben die hohen Gedanken vorgeführt! Wie gewaltig weiß der Prophet gleich in der ersten Rede zu zürnen, wie erschütternd um die einst so treue Stadt zu klagen, mit wie furchtbarem Ernste den Brand anzudrohen, den niemand zu löschen vermag. Aber wie lieblich weiß er dann wieder vom Weinberge Jahwes zu singen, wie herzinnig zu trösten, den wankenden Glauben zu stärken! Und was das Wunderbarste ist und nirgends in dem Maße wiederkehrt: über all dem mächtigen Stürmen und Wogen, den mannigfach wechselnden Formen jesajanischer Rede verläßt uns keinen Augenblick das Gefühl, daß hinter alledem ein zwar innig mitfühlender und mittrauernder, aber keinem Schwanken und keiner Unruhe unterworfener, weil seines Gottes gewisser und in seinem Gotte seliger Geist steht.

Dabei müssen wir es abermals auf das Tiefste beklagen, daß uns über die Person und das äußere Leben dieses gewaltigen Zeugen so gar wenig überliefert ist. Jescha'jāhu (d. i. „Jahwe hilft"), der Sohn des Amoz, wohnte und wirkte alle Spuren nach ausschließlich zu Jerusalem. Wie er selbst, tragen auch die beiden Söhne, deren er 7, 3 und 8, 3 gedenkt, bedeutungsvolle Namen. Als den Zeitpunkt seiner Berufung nennt er (6, 1) das Todesjahr des Ussia (ca. 740 v. Chr.). Die letzte Spur seiner Wirksamkeit besitzen wir in den Orakeln aus der Zeit des Einfalls Sanheribs (Kap. 30 f. und 37, 22 ff.) im Jahre 701. Die Chronologie würde somit kein Hindernis bilden, die Sage von dem Märtyrertod Jesajas unter Manasse (und zwar durch Zersägung, woran vielleicht schon Hebr. 11, 37 anspielt) glaubhaft zu finden. Wahrscheinlich ist sie jedoch nur aus 2 Kön. 21, 16 herausgesponnen. Denn es ist doch schwer zu glauben, daß sich von solchem Ausgang eines Jesaja gar keine geschichtliche Kunde erhalten haben sollte.

Das Buch Jesaja (Kap. 1—39; von Kap. 40—66, dem sogenannten Deuterojesaja, wird viel später zu handeln sein) ist uns in einer Gestalt überliefert, die mannigfache Redaktionsthätigkeit in weit auseinander liegenden Zeiten verrät. Alle Anstrengungen, eine durchgehende chronologische oder sachliche Anordnung nachzuweisen, sind als gescheitert zu betrachten. Erstlich gilt es, eine Reihe von Perikopen auszuscheiden, die entweder auf nachträglicher Erweiterung echter Orakel (11, 10—12, 5. Kap. 32 f.) oder auf der Ausgestaltung eines jesajanischen Kerns (Kap. 23) oder endlich auf der irrtümlichen Einmischung exilischer und nachexilischer Orakel beruhen (13—14, 23. 21? 34 f.; erst aus später nachexilischer Zeit dürfte das eigentümliche apokalyptische Stück Kap. 24—27 stammen). Der historische Anhang Kap. 36—39 ist von irgend einem Redaktor aus 2 Kön. 18, 13—20, 21 beigefügt, teils wegen der darin

überlieferten jesajanischen Orakel, teils als ein Schlüssel zum geschichtlichen Verständnis der Ausprüche Jesajas, die sich auf den Einfall Sanheribs beziehen.

Was nach allen diesen Abzügen übrig bleibt, läßt sich unschwer in drei Gruppen zerlegen: 1) Kap. 1—11, 9, lauter Orakel über Juda und Jerusalem. Innerhalb dieser Gruppe bildet Kap. 2—4 oder 5 deutlich eine Sondersammlung, mit besonderer Überschrift von Jesajas eigener Hand; sie blieb auch dann stehen, als der unvergleichliche Prolog Kap. 1 an die Spitze gestellt und mit einer besonderen Überschrift versehen war. Der ältesten Sammlung in Kap. 2 bis 5 ließ Jesaja, wie es scheint, nachmals eine zweite folgen, die durch den Bericht über seine Berufung (die sogenannte Inauguralvision Kap. 6) eröffnet ward. So erklärt sich am einfachsten, wie Kap. 6, das man durchaus an der Spitze des Ganzen erwarten sollte, in die Mitte der ersten Gruppe zu stehen kam. — 2) Kap. 14, 24—22, 25 abgesehen von den beiden Orakeln in Kap. 22 durchweg (wie auch die oben ausgeschiedenen Orakel 13 f. 21. 23) gegen auswärtige Völker gerichtet und von einem Redaktor größtenteils mit der besonderen Bezeichnung massā, d. i. [feierlicher] Ausspruch, versehen. — 3) Kap. 28—31, der sogenannte assyrische Cyklus. Kap. 28, 1—6 setzt noch den Bestand Samarias voraus; wahrscheinlich hat jedoch der Prophet diese ältere Perikope nur als Einleitung vorausgeschickt, um sodann eine Predigt darüber folgen zu lassen, daß sich Juda in der gleichen Verdammnis befinde. Somit könnte alles von 28, 7 an der Zeit nach dem Tode Sargons angehören; Kap. 30 und 31 sind offenbar von der Katastrophe (701 v. Chr.) nicht mehr weit entfernt.

In gleichem Geiste mit Jesaja und in derselben Gewißheit des göttlichen Auftrags, wenn auch an Majestät der Rede ihm nachstehend, wirkte sein Zeitgenosse Micha (eig. Mikhājāh, d. h.: wer [ist] wie Jah[we]) aus Moreseth [bei] Gath in der judäischen Niederung. Nach der Überschrift 1, 1 hätte er auch unter Jotham und Ahas gewirkt; aber nach dem gewichtigen Zeugnis Jer. 26, 18, wo Micha 3, 12 wörtlich citiert wird, fällt seine Wirksamkeit erst in die Zeit Hiskias. Dabei ist jedoch ohne Zweifel eine frühere und eine spätere Periode zu unterscheiden. Die Kapitel 1—3 bilden eine zusammenhängende und — soweit der stark verderbte Text ein Urteil zuläßt — äußerst kraftvolle Rede, in der erst Samaria (also vor 722!), dann aber auch Juda und Jerusalem wegen des gänzlichen Verfalls von Recht und Zucht, vor allem aber wegen der tiefen Verderbnis aller Leiter des Volks und des fleischlichen Vertrauens auf die Einwohnung Jahwes die Vernichtung angedroht wird.

Herrscht in Bezug auf diese drei Kapitel (abgesehen von den, vielleicht nur an falsche Stelle geratenen, Versen 2, 12 f.) keinerlei kritisches Bedenken, so ist dagegen noch sehr streitig, wie vieles in Kap. 4—7 Micha abzusprechen sei. Nur darüber ist man so gut wie allgemein einig, daß Kap. 7, 7—20 mit seinen völlig anderen Voraussetzungen frühestens im Exil (wenn nicht in spät-nachexilischer Zeit) entstanden sein könne. Kap. 6, mit der ergreifenden Zusammenfassung aller prophetischen Weisung in V. 8, und 7, 1—6 wird allgemein in die Zeit Manasses gesetzt, ohne darum von allen Micha abgesprochen zu werden. Von Kap. 4 und 5 ist allgemein anerkannt, daß in dem jetzigen Text ganz verschiedenartige Bestandteile zusammengearbeitet sind (vergl. die erste Fußnote auf S. 659 der Übersetzung). Da Micha selbst 3, 12 mit Sicherheit die Zerstörung der Stadt in Aussicht nimmt, so könnte ihm gar wohl 4, 9 f. 14 und 5, 1—8, sowie die ursprüngliche Gestalt von V. 9—14 angehören. Dagegen scheint die (mit Jes. 2, 2—4 fast gleichlautende) Perikope 4, 1—4 zu dem Zweck an Kap. 1—3 angefügt, um es nicht bei der trostlosen Aussicht von 3, 12 bewenden zu lassen. 4, 6—8 dagegen scheint ein Zustand tiefer Demütigung Jerusalems und der Verlust der „früheren Herrschaft" vorausgesetzt.

4. Von der Zerstörung Samarias bis zum Exil.

Mit dem Hinweis auf die spätere Wirksamkeit Jesajas und Michas haben wir bereits über die große Katastrophe des Jahres 722 hinausgegriffen, die Samaria den längst ange-

drohten Untergang brachte, Juda allein auf dem Schauplatz zurückließ. Welche neue Lage damit geschaffen war, daß sich fortan alle Erinnerungen an eine große Vergangenheit, aber auch alle Zukunftshoffnungen auf Juda allein beschränkten, das ist in der bangen Zeit von 722 bis 701, der steten Furcht vor einer plötzlichen Zerschmetterung durch die riesenhaft angewachsene Macht Assurs offenbar nur wenigen zum Bewußtsein gekommen. Als dann der Gott, der auf dem Zion thronte, die unerschütterliche Verheißung seines Propheten wahr gemacht und in einer Nacht über die Myriaden Assurs triumphiert hatte, da hätte sich — so will es uns bedünken — eine tiefe Bewegung, das Bewußtsein einer ungeheuren Dankesschuld des ganzen Volkes bemächtigen und es zum Gehorsam gegen die wahren Gottespropheten willig machen müssen. Aber nach allem, was wir aus den spärlichen und mit allerlei späten Zuthaten versetzten Überlieferungen über die Zeit Manasses erschließen können, trat etwas ganz anderes ein. Nicht dem Gotte Jesajas, der alle Völker nach seinem heiligen Willen zu lenken vermochte, schrieb man die Rettung zu, sondern dem Volksgott Israels, der seinen Wohnsitz nicht schänden, die gehäuften Opfer und Gaben, die man ihm dargebracht, nicht unbelohnt lassen wollte. Alle die Verirrungen Manasses, die nachmals kurzweg als Götzendienst gedeutet wurden, einschließlich der Kinderopfer, beruhen höchstwahrscheinlich auf einer Reaktion gegen den Versuch Hiskias, die Verehrung Jahwes von allerlei Überbleibseln des einstigen naturalistischen und grobsinnlichen Kultus zu säubern. Das viele unschuldige Blut, das er nach 2 Kön. 21, 16 in Jerusalem vergoß, dürfte vor allem auch solchen angehört haben, die sich in der Nachfolge eines Jesaja oder Micha dieser Wendung der Dinge nicht fügen wollten.

Die schon oben erwähnten Perikopen Micha 6 und 7, 1—6 lassen in die Zustände unter Manasse einen tiefen Blick thun. Außerdem aber ist uns aus dem ganzen Zeitraum von Jesaja bis Zephanja nur noch ein Denkmal der Prophetie erhalten, die überaus schwungvolle Weissagung Nahums des Elkositers vom Untergang Ninives. Nach Hieronymus hätte Elkos in Galiläa gelegen. Nur könnte Nahum deshalb nicht Israelit gewesen sein; vielmehr lassen Stellen wie 1, 11 (offenbar eine Anspielung an den Einfall Sanheribs) 1, 13. 2, 1 nur an einen Judäer denken. Die genauere Bestimmung der Entstehungszeit des Orakels ist streitig. Auf der einen Seite empfängt man den Eindruck, als ob der Prophet den Einfall der Assyrier noch in frischer Erinnerung habe (1, 11. 2, 3), daher frühere Kritiker Nahum bis ins 8. Jahrhundert hinaufrücken wollten. Andererseits aber weist der ganze Ton des Orakels auf eine aus nächster Nähe drohende Gefahr für Ninive, daher die neueren Kritiker meist an den Beginn der Belagerung durch Kyaxares und Nabopalassar denken. Doch ist immerhin fraglich, ob Stellen wie 2, 2 und 3, 14, auf die man sich dabei hauptsächlich gestützt hat, nicht vielmehr auf Rechnung der dichterischen Kunst zu setzen sind, die sich das Zukünftige auf das Lebhafteste zu vergegenwärtigen vermag. Nimmt man noch hinzu, daß die 3, 8 ff. erwähnte Verheerung des ägyptischen Thebens offenbar aus frischester Erinnerung fließt und sich höchstwahrscheinlich auf die Eroberung Thebens durch Assarhaddon oder Assurbanipal bezieht, so wird man eher geneigt sein, mit der Ansetzung Nahums bis in die Zeit zwischen 670 und 660 hinaufzugehen. Übrigens gilt Nahum mit Recht für einen der schwierigsten Propheten; diese Schwierigkeit hat ebensowohl in der dichterisch kühnen, ja feurigen Redeweise, wie in mannigfachen Verderbnissen des Textes ihren Grund.

Mit mehr Sicherheit als die Nahums läßt sich die Zeit Zephanjas bestimmen. Wenn 1, 1 sein Stammbaum bis auf Hiskia als seinen Urgroßvater zurückgeführt wird, so ist damit schwerlich ein anderer als der König Hiskia gemeint. War Amarja, der Urgroßvater Zephanjas, bei Hiskias Thronbesteigung schon geboren, so könnte die Geburt Zephanjas um 655 fallen. Von seinen Orakeln ist wenigstens Kap. 1 mit seinen scharfen Rügen des Götzendienstes und der Gewaltthaten, die in Juda im Schwange gehen, der Zeit vor der Kultusreinigung Josias (623) zuzuweisen. Nach einer von vielen Neueren geteilten Meinung hätte

der Einfall der Scythen (um 628) zu der Bußpredigt Zephanjas Anlaß gegeben und ihm zugleich zu der Schilderung des furchtbaren Gerichtstags Jahwes die Farben geliehen. Doch ist fraglich, ob 8, 6 (welcher Vers besonders dafür geltend gemacht worden ist) nicht vielmehr die Siege der Meder und Chaldäer im Auge hat, zumal auch andere Gründe dafür sprechen, daß Kap. 2—3, 13 erst nach der Kultusreform Josias anzusetzen sind. Daß die Perikope 2, 4—15 höchstwahrscheinlich als ein späterer Einsatz, 3, 14—20 aber als ein aus der ersten Zeit nach dem Exil stammender Zusatz zu betrachten sei, ist bereits zur Übersetzung S. 672 und 673 bemerkt.

Wie weit in diesem ganzen Zeitraum auch die Geschichtsschreibung gepflegt wurde, — etwa durch die erneute Bearbeitung und Ergänzung älterer Werke, wie sie einer handschriftlich fortgepflanzten und fast durchaus dem religiösen Interesse dienenden Litteratur natürlich ist, — entzieht sich völlig unserer Kenntnis. Wohl aber besitzen wir ein Zeugnis dafür, daß die älteren Denkmäler dieser Art bereits eine Art kanonischen Ansehens genossen. Ohnedies wäre nämlich schwer zu begreifen, daß man auf eine so sorgfältige Verschmelzung zweier älterer Geschichtswerke bedacht sein konnte, wie sie uns in der Vereinigung des Jahwisten (J) und älteren Elohisten (E), wohl aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts, vorliegt. Der Hauptgrundsatz des Redaktors (man pflegt ihn mit JE^r oder Rjé zu bezeichnen) war ohne Zweifel, soweit möglich nichts zu Boden fallen zu lassen, was irgendwie noch den Charakter einer selbständigen Notiz trug. Bisweilen läßt er längere Zeit nur *einer* Quelle das Wort; der Bericht der anderen wird dann entweder gelegentlich nachgeholt (so z. B. E 1 Mos. 31, 4 ff. als Parallele zu J 30, 31 ff.) oder auch, wenn die Abweichung zu groß schien, ganz weggelassen. Stimmen dagegen die Parallelberichte im wesentlichen überein, so wird vielfach der Wortlaut *beider* Quellen (namentlich auch mit Beibehaltung der Gottesnamen) in so enger und geschickter Verflechtung vorgeführt, daß die Quellenscheidung nur auf Grund sorgfältigster Beobachtung des einer jeden Quelle eigentümlichen Wortschatzes und Sprachgebrauchs gelingen konnte. Nicht selten aber versagen diese Kennzeichen, und man muß sich dann mit der Zuweisung an JE begnügen, wie dies häufig am Rande der Übersetzung geschehen ist. Immerhin läßt schon diese letztere einen aufmerksamen Leser die mannigfachen Fugen und Nähte erkennen, die bei der Aneinanderreihung fast gleichlautender Berichte notwendig entstehen mußten. So setzt 1 Mos. 27, 24 (J) unverkennbar noch einmal da ein, wo schon V. 21 (E) eingesetzt hatte. Kap. 37, 28 kommen *midianitische* Händler an den Brüdern Josephs vorüber; da holten sie Joseph aus der Cisterne heraus und verkauften ihn an die *Ismaeliter* (vergl. hierzu die Quellenscheidung am Rande der Übersetzung) — ein glänzendes Beispiel dafür, wie der Redaktor bisweilen auch da auf einen Ausgleich der Differenzen verzichtete, wo er ihn mit größter Leichtigkeit hätte vollziehen können. Der eigenen Zuthaten des Redaktors dürften überhaupt nur wenige sein; als ein sicheres Beispiel dieser Art betrachten wir 1 Mos. 20, 18.

Etwa gleichzeitig mit dieser Herstellung eines kanonischen Geschichtswerks über die Urzeit trat man im Kreise der Prophetenjünger an eine andere Aufgabe von höchster Wichtigkeit heran: die Herstellung eines umfassenden Korpus von Kultus- und Civilgesetzen zum Behuf einer Umgestaltung der im Staat und im Kultus herrschenden Praxis. Der Rückfall in die naturalistisch gerichtete Volksreligion unter Manasse hatte gelehrt, daß an eine Besserung der Zustände nicht zu denken sei, so lange der Jahwekult aller der Willkür und all dem Aberglauben, ja der Versetzung mit allerlei altererbten heidnischen Bräuchen preisgegeben blieb, wie sie rings im Lande an den lokalen Heiligtümern, so namentlich auf den zum Teil uralten Opferhöhen (bāmōth) im Schwange gingen. Dem gegenüber konnte nur eines helfen: die strenge Beschränkung der Opfer und Feste auf *ein* legitimes Heiligtum, d. h. selbstverständlich: auf den Tempel zu Jerusalem. Die Frucht dieser Erwägungen war die Grundgestalt des jetzigen 5. Buchs Mose, das sogenannte Urdeuteronomium.

Man hat längst erkannt, daß das im 18. Jahre des Josia vom Oberpriester Hilkia im Tempel aufgefundene Gesetzbuch nicht der gesamte Pentateuch, sondern eben nur die Urgestalt des Deuteronomium gewesen sein kann. Letztere Annahme wird durch den ausführlichen Bericht 2 Kön. 22, 3 ff. Schritt für Schritt bestätigt. Hilkia macht zuerst dem Staatsschreiber Saphan bei dessen gelegentlicher Anwesenheit im Tempel Mitteilung von der Auffindung des Gesetzbuchs, übergiebt es Saphan und dieser liest es. Zu einem auch nur flüchtigen Durchlesen des Pentateuch wären allermindestens 5—6 Stunden erforderlich gewesen; zu der des Urdeuteronomium reichte sicherlich eine halbe Stunde aus. Hierauf begiebt sich Saphan zum Könige, erstattet diesem kurz Bericht über die Ausrichtung seines Auftrags und fährt dann fort: „Der Priester Hilkia hat mir ein Buch gegeben." Und Saphan las es dem Könige vor. Der König ist über den Inhalt aufs äußerste erschrocken. Er zerreißt seine Kleider und entsendet den Priester mit anderen zur Prophetin Hulda, um durch sie einen Ausspruch Jahwes über dieses Buch zu erhalten. Sodann aber versammelt er alle Vornehmen samt allen Priestern und Propheten und dem ganzen Volke zum Tempel, liest ihnen den gesamten Inhalt des neugefundenen Gesetzes vor und verpflichtet sich mit dem ganzen Volke feierlich zur strengsten Beobachtung desselben. Der dann folgende Bericht über die Kultusreinigung im Tempel, in Jerusalem und dem ganzen übrigen Lande bringt wahrhaft unglaubliche Dinge zu Tage. Wir ersehen aus ihm (und zwar auch aus dem ursprünglichen Bericht, mit Absehen von den vielen verschärfenden Zuthaten aus späterer Zeit), daß nicht nur das platte Land, sondern auch die Hauptstadt und der Tempel förmlich vollgestopft waren mit den Merkzeichen eines naturalistischen Jahwekult und schlechthin heidnischen Götzendienstes — und das alles unter den Augen eines so frommen Königs wie Josia und unter den Augen der Tempelpriesterschaft!

Offenbar erklärt sich nun die heftige Bewegung, der tiefe Schmerz des Königs nur daraus, daß er bei dem Verlesen des Gesetzbuchs etwas ganz Neues vernahm, das mit der herrschenden Praxis in völligem Widerspruche stand. Dieses Neue ist eben die Forderung der Koncentrierung des Kultus auf einen Ort und zugleich die Forderung des gründlichen Abthuns aller Überreste des einstigen Naturdienstes. Beides wird gleich an der Spitze des eigentlichen Gesetzkorpus (Kap. 12) auf das Nachdrücklichste eingeschärft. Dem entsprechend wird 2 Kön. 23, 21 ff. stark hervorgehoben, daß seit den Tagen der Richter zum erstenmal unter Josia eine streng gesetzliche Passahfeier (nämlich des ganzen Volks am Centralheiligtum) stattgefunden habe. Die älteren Festgesetze wissen eben noch nichts von einer solchen Forderung; erst 5 Mos. 16 wird sie — und zwar deutlich als eine Neuerung — ausgesprochen.

Der Umstand, daß das Gesetzbuch von dem Oberpriester Hilkia aufgefunden und von ihm dem Staatsschreiber — natürlich zur Weitergabe an den König — überreicht wurde, hat die Vermutung nahe gelegt, daß der Priester schon bei der Abfassung die Hand im Spiele gehabt habe und das Ganze somit auf einen „frommen Betrug" hinausgekommen sei. Alles erwogen dürfte jedoch vielmehr zu urteilen sein, daß Hilkia selbst durch die Auffindung überrascht wurde. Die Stellung der Priester ist im Deuteronomium keineswegs der Art, daß sie einen besonderen Eifer derselben für die Abfassung und Einführung dieses Gesetzes begreiflich erscheinen ließe. Allerdings sicherte die Koncentrierung des Kultus den Priestern zu Jerusalem einen bedeutenden Zuwachs an Einfluß und Einkommen, mochten auch die Abgaben an die Priester an sich noch sehr mäßig sein (5 Mos. 18, 8 ff.). Aber alle etwaigen Vorteile werden durch die ausdrückliche Bestimmung 18, 6 ff. hinfällig gemacht, daß fortan auch den bisherigen Landpriestern ein Anrecht auf den Priesterdienst im Tempel und die Priestergefälle zustehen solle. Wir werden allerdings sehen, daß diese Bestimmung auf die Dauer nicht durchdrang; schon 2 Kön. 23, 9 weiß nur von einem Anteil der Landpriester an den Speisopfern, nichts von ihrem Anrecht auf den Priesterdienst. Aber dem Deuteronomiker war es offenbar Ernst mit der Bestimmung 18, 6 ff., und eben dies ist ein Beweis, daß er nicht in den Kreisen der Priester, sondern

der Propheten zu suchen ist. Dafür, daß das Buch thatsächlich von unbekannter Hand im Tempel niedergelegt war, in der sicheren Hoffnung, daß es früher oder später gefunden und dann seine Bestimmung erfüllen werde, spricht erstlich, daß es bei Gelegenheit baulicher Veränderungen im Tempel zum Vorschein kam. Zweitens aber ist nicht abzusehen, warum man unter den denkbar günstigsten Umständen für eine Kultusreform bis ins 18. Jahr des Josia gewartet haben sollte, auf solchem Wege ein Werk zu veröffentlichen, das doch schon längst ein dringendes Bedürfnis sein mußte. Diese Frage erledigt sich von selbst, wenn man annimmt, daß das Buch in schwerer Zeit, vielleicht noch unter Manasse, verfaßt und in Hoffnung auf eine bessere Zeit deponiert, der Verfasser aber vielleicht darüber gestorben war.

Daß übrigens das Gesetzbuch auch in seiner ursprünglichen Gestalt den Anspruch erhob, auf einer Rede Moses an das Volk zu beruhen, die er unmittelbar vor seinem Scheiden gehalten, ist zweifellos anzunehmen. Ebenso kann sich der Bericht 31, 9 ff., daß Mose „dieses Gesetz" niedergeschrieben und den Priestern zu dereinstiger Vorlesung je am Laubhüttenfest des Erlaßjahrs übergeben habe, nur auf das Urdeuteronomium beziehen. Der weitere Schluß aber, daß dieses somit ein Werk des Betrugs sei, übersieht eine längst anerkannte Thatsache. In Bezug auf *Reden*, die älteren Auktoritäten in den Mund gelegt werden, ist der Begriff des litterarischen Eigentums den alttestamentlichen Schriftstellern, wie überhaupt dem Altertum, durchaus fremd. Sobald nur die Überzeugung berechtigt erscheint, daß das Vorgetragene im Sinn und Geist jener höheren Auktorität sei und dem Volk zum Heile gereichen müsse, ist auch das Reden in ihrem Namen berechtigt. Das gilt vom Urdeuteronomium so gut, wie vom sogenannten Priesterkodex, der an zahllosen Stellen gleichfalls Mose redend einführt, wie vom „Prediger", der einen Salomo die Eitelkeit aller Dinge bezeugen läßt. Dabei lassen wir ganz bei Seite, wie oft der Deuteronomiker (so gleich 12, 2 in dem Perfekt „verehrt haben"!) die Einkleidung außer Acht und deutlich durchblicken läßt, daß er sich in Wahrheit an ein längst seßhaftes, inmitten einer ziemlich hochgesteigerten Kultur lebendes Volk wendet. Die Frage nun, welche Stücke im jetzigen 5. Buch Mose schon dem Urdeuteronomium angehört haben, ist eine höchst verwickelte und je länger je mehr Gegenstand des Streits geworden. Daß der Prolog bis 4, 40 oder doch Kap. 1—3 nur als eine Bearbeitung des ursprünglichen Prologs betrachtet werden kann, ergiebt sich schon aus einer Vergleichung von 2, 15 einerseits und 5, 8 ff. 9, 7 ff. 22 ff. und 11, 2 ff. andererseits. Der noch weitergehenden Behauptung, daß das Urdeuteronomium nicht mit Kap. 5, sondern erst mit Kap. 12 (als dem Anfang der Gesetzgebung) begonnen habe, ist von namhaften Forschern die andere gegenübergestellt worden, daß die „Ermahnungen" in Kap. 5—11 zwar erst nach den Gesetzen, aber von derselben Hand verfaßt seien. Dagegen ist ziemlich allgemein anerkannt, daß Kap. 27 und der Epilog von 28, 69 an außer etwa 31, 9 ff. dem Urdeuteronomium nicht angehört haben kann. Aber man wird noch einen Schritt weiter gehen müssen. Eine schärfere Betrachtung des gesetzlichen Teils hat gelehrt, daß wir es in demselben mit allerlei Wiederholungen zu thun haben, die sich nur auf *einem* Wege wahrhaft befriedigend erklären lassen. Das Urdeuteronomium muß zwei vielfach übereinstimmende, aber doch auch wieder verschiedene Bearbeitungen erfahren haben; unser heutiges Deuteronomium ist die Frucht einer Verschweißung beider im Verlauf des Babylonischen Exils, wobei es nicht ohne allerlei letzte Zuthaten abgegangen sein dürfte.

Durch alles dies ist nicht ausgeschlossen, daß auch die jetzige Gestalt des Kerns des Deuteronomiums (in der Übersetzung mit D bezeichnet) sachlich einen fast durchaus einheitlichen Charakter trägt. Und zwar ist es — etwa abgesehen von der Perikope 14, 1—21, die lebhaft an das sogenannte Heiligkeitsgesetz (s. u.) erinnert und schwerlich dem Urdeuteronomium angehört hat — der Geist des Prophetismus, der uns allenthalben in diesen Gesetzen entgegentritt. Er offenbart sich einerseits in dem Dringen auf die Hauptsache, d. i. die ungeteilte, gehorsame Hingabe an den Gott der Väter. Auf die Einschärfung der grundlegenden Wahrheit:

„Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein" (6, 4) folgt sogleich die Forderung, ihn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und aus aller Kraft zu lieben. Diese Liebe gründet sich auf die innige Dankbarkeit des Volkes dafür, daß es trotz aller seiner Unwürdigkeit von Gott zuerst geliebt, zu seinem Eigentum erwählt, aus der Knechtschaft erlöst und reich gesegnet worden ist (8, 10 ff. 9, 5). Und nichts fordert Gott als Gegengabe für alles dies, als daß das Volk ihn wiederum liebe, in seinen Wegen wandle und beschnittenes Herzens sei (10, 12 ff. 11, 1. 13 u. a.).

Andererseits offenbart sich der Geist des Prophetismus in den zahlreichen Bestimmungen, die eine so edle und wahrhafte Humanität, ja einen solchen sittlichen Zartsinn verraten, daß man mit vollem Recht von einem evangelischen Zug in dieser Gesetzgebung geredet hat. Wie es seit Amos das A und O der prophetischen Predigt war, auf die Übung von Recht und Gerechtigkeit zu dringen, vor Bedrückung der Armen und Hilflosen zu warnen, so ist auch der Deuteronomiker unermüdlich, für Arme, Witwen und Waisen, ja für die Fremdlinge und Sklaven einzutreten. Welchen Blick in das Herz dieses Gesetzgebers lassen Anordnungen wie die 24, 10 ff., aber auch wie 24, 19 ff., thun, wenn man sie mit den sonst im Altertum herrschenden Gewohnheiten vergleicht!

Die naturgemäße Folge der großen Neuerung, der Abschaffung des Höhenkultus, war eine ganz neue Betrachtung der gesamten vorangegangenen Geschichte. Zwar auf die Zeit vor dem Tempelbau Salomos erstreckte sich die deuteronomische Forderung der Kultuseinheit nicht. Sie trat erst in Kraft, als Jahwe seinem Volke vor allen Feinden ringsum Ruhe verschafft und sich eine Stätte erwählt hatte, an der er seinen Namen wollte wohnen lassen. Seit dem Tempelbau aber war aller Kultus außerhalb des Tempels Sünde; dies galt namentlich auch von dem Kultus im nördlichen Reiche, zumal derselbe noch mit Stierdienst (der „Sünde Jerobeams") gepaart war. Das Werk nun, in welchem diese neue Betrachtung der Dinge den entsprechenden Ausdruck fand, ist das „Buch der Könige". Ursprünglich *ein* Buch wurde es in der griechischen und lateinischen Bibel*, darnach auch in der deutschen und (seit 1518) sogar in der hebräischen Bibel in zwei gespalten. Das Königsbuch umfaßt drei große Gruppen: 1) die Geschichte Salomos 1 K. 1—11; 2) die Geschichte der getrennten Reiche bis zur Zerstörung Samarias (1 K. 12 bis 2. K. 17), abgeschlossen durch eine längere Reflexion über die Gründe seines Falls und durch Angaben über seine Wiederbesiedelung; 3) die Geschichte Judas bis zur Begnadigung Jojachins 561 v. Chr. (2 K. 18—25). Sämtliche Könige sind genau nach der Reihenfolge der Thronbesteigung geordnet. So folgen auf Jerobeam I die drei ihm gleichzeitigen Könige von Juda, dann die sechs Könige von Israel, die bei Lebzeiten Asas den Thron bestiegen, u. s. w.

Schon ein oberflächlicher Einblick lehrt, daß das Buch nicht ein Kompendium der äußeren Geschichte Israels sein will. Für diese konnte der Verfasser auf andere Quellen verweisen. Er selbst will eine Art von Kirchengeschichte geben, vor allem eine Geschichte der Prophetenwirksamkeit in beiden Reichen. Zu diesem Behufe hat er den Stoff aus umfänglicheren Werken excerpiert und zugleich über sämtliche Könige, oft auch über einzelne Handlungen derselben, sein Urteil abgegeben. Der Maßstab, nach dem er urteilt, ist allenthalben das Deuteronomium. Der Geist und Sprachgebrauch des letzteren macht sich in einer Weise geltend, daß die Ausscheidung der vom Verfasser des Königsbuchs selbst herstammenden Sätze fast überall mit Sicherheit zu vollziehen ist. Darnach ist auch die Bezeichnung des Verfassers und der ihm verwandten Schriftsteller als „Deuteronomisten" durchaus gerechtfertigt.

---

* Die griechische und lateinische Bibel zählen unsere 2 Bücher Samuelis und Könige als vier „Bücher der Königreiche". Unsere Königsbücher sind also das 3. und 4. Buch der Königreiche (oder kurzweg „der Könige").

Bei der Einführung sämtlicher Könige von Juda und Israel wird mit peinlicher Regelmäßigkeit ein und dasselbe Schema befolgt: Datierung der Thronbesteigung nach dem Regierungsjahr des gleichzeitigen Königs des anderen Reichs und die Dauer der Regierung, bei den judäischen Königen auch das Alter bei der Thronbesteigung und der Name der Mutter, bei allen sodann das Urteil über ihren religiösen Charakter. Dieses lautet bei den Königen von Israel stehend: „er that, was Jahwe mißfiel" oder „er wandelte auf dem Wege Jerobeams und in seiner Sünde, zu der er Israel verführt hatte". Die Könige von Juda werden verschieden beurteilt, bisweilen unter Vergleichung mit ihren Vorgängern oder (so Hiskia) mit David. Allen aber, auch den Besten, wird bis auf Josia als Makel angerechnet, daß sie den Höhendienst duldeten (I, 15, 14. 22, 44). Der Verfasser setzt eben voraus, daß alle Könige das deuteronomische Gesetz hätten kennen und befolgen sollen.

Fragen wir nun: woher nahm der Verfasser den Geschichtsstoff, den er bisweilen ausführlicher, meist aber (wo nicht Prophetengeschichten ins Spiel kommen) in der denkbar knappsten Form mitteilt, so wird zu antworten sein: aus den Werken, die er fast ausnahmslos bei allen Königen für alles, „was sonst noch von einem jeden zu sagen ist", citiert, d. h. dem „Buch der Geschichte der Könige von Juda" und dem „Buch der Geschichte der Könige von Israel". Denn auch das I, 11, 41 citierte „Buch der Geschichte Salomos" (Sa am Rande der Übersetzung), sowie die ephraimitischen Prophetengeschichten und sonstigen Erzählungen (P, E, P^2), die wir bereits oben S. 155 f. besprochen haben, lagen unserem Verfasser höchstwahrscheinlich nur als Bestandteile jener Geschichtsbücher über die Könige Israels und Judas vor. Ja, selbst das muß gefragt werden, ob wir thatsächlich an zwei verschiedene Werke und nicht vielmehr an ein Königsbuch zu denken haben, das der Verfasser nur unter verschiedenem Namen citiert hätte, je nachdem es sich um Könige von Israel oder Juda handelte. Da uns diese Annahme sehr wahrscheinlich dünkt, werden wir das Werk im folgenden einfach als „das große Königsbuch" bezeichnen.

Aus verschiedenen Zusätzen zu den Citierungen dieses Werks in unseren Königsbüchern ergiebt sich, daß es sowohl über Kriegsthaten nach außen (so z. B. I, 14, 19. II, 14, 15. 28), wie über Verschwörungen (I, 16, 20. II, 15, 15) und Regierungsmaßregeln (so namentlich Bauten: I, 15, 23. 22, 39. II, 20, 20) im Innern berichtet haben muß. Nur einmal (II, 21, 17) wird der „Sünde" (gemeint sind ohne Zweifel Verschuldungen gegen den rechten Kultus) eines Königs gedacht. Es ist jedoch fraglich, ob dieses religiöse Urteil schon im großen Königsbuch vorlag oder erst vom Deuteronomisten gefällt ward.

Aus welchen Quellen das große Königsbuch geschöpft hat, entzieht sich großenteils unserer Beurteilung. Wenn wir von den oben erwähnten Auszügen absehen, die wahrscheinlich schon der Verfasser des großen Königsbuchs aus umfassenderen selbständigen Werken gemacht hat, so bleibt außerdem noch eine ziemliche Anzahl einzelner Notizen, die den Stempel großer Schlichtheit und eben darum Zuverlässigkeit tragen. Dieselben sind, wo sie dem Wortlaute nach vorzuliegen scheinen, am Rande der Übersetzung mit K bezeichnet. Doch gehört hierher noch allerlei, was der Deuteronomist in seine Eingangsformeln verflochten hat, so namentlich die Regierungsdauer und (bei den jüdischen Königen) der Name der Mutter. Wahrscheinlich ist aller dieser von uns mit K bezeichnete Stoff einer Art von Chroniken entnommen, die frühzeitig in beiden Reichen angelegt, sodann — und zwar mehrmals, wie z. T. unsere mittelalterlichen Chroniken — bis zu einem späteren Zeitpunkte fortgeführt wurden. So kann z. B. die Notiz II, 8, 22 („bis auf den heutigen Tag") nur von einem aufgezeichnet sein, der von dem Siege Amazjas (14, 7; vergl. 16, 6) noch nichts wußte. Dabei ist jedoch ohne Zweifel ganz von der noch immer herrschenden Meinung abzusehen, jene Chroniken seien mit den amtlichen Annalen beider Reiche identisch gewesen. Zum Erweise dafür berief man sich auf die angebliche Erwähnung eines „Reichsannalisten" unter David (2 Sam. 8, 16. 20, 24), Salomo

(1 Kön. 4, 3) und Hiskia (2 Kön. 18, 18. 37). In Wahrheit kann jedoch der betreffende Ausdruck (mazkīr) nur einen Beamten bezeichnen, der die Regierungsangelegenheiten vor dem Könige „in Erwähnung bringt", also einen vortragenden Rat, entsprechend dem Wesir der muhammedanischen Herrscher, unserem „Kanzler". Dazu stimmt, daß der Mazkir unter den höchsten Beamten, im 2. Buch Samuelis noch vor dem Oberpriester aufgezählt wird. Übrigens aber wird die Annahme amtlicher Annalen in Israel schon durch den beständigen (oft durch Meuchelmord herbeigeführten!) Wechsel der Dynastieen sehr unwahrscheinlich. Ebenso finden sich aber auch bei den jüdischen Königen Notizen, die höchstwahrscheinlich dem großen Königsbuch entnommen sind und von denen doch schwer anzunehmen ist, daß jeweilen der Sohn des betreffenden Königs für ihre Aufzeichnung in den offiziellen Annalen Sorge getragen haben sollte. Durch alles dies ist nicht ausgeschlossen, daß der Verfasser des großen Königsbuchs mehrfach sehr alte Urkunden und Aufzeichnungen benutzt hat (vergl. unter anderem I, 4, 1 ff. 4, 7 ff. 5, 2 f. und die Datierung des Tempelbaus mit vorexilischen Monatsnamen 6, 37 f., vielleicht einer Inschrift am Tempel entnommen). In einigen Fällen stoßen wir auf Parallelberichte, von denen schwer zu sagen ist, welchen historischen Wert sie besitzen und ob sie bereits von dem Verfasser des großen Königsbuchs oder erst vom Deuteronomisten aufgenommen wurden (I, 9, 23. 11, 13 ff. II, 18, 14 ff. 23, 8^{b} und 19 f.; manches andere der Art ist in der Übersetzung bestimmten Quellen, jedoch mit ? zugeteilt). Allgemein anerkannt ist, daß in II, 19, 10 ff. (in der Übersetzung K^{2}) eine durch V. 9^{b} in ein selbständiges Ereignis verwandelte Parallele zu 18, 17 ff. vorliegt.

Die Verweisung auf das große Königsbuch findet sich bei allen Königen Israels außer bei Joram (offenbar weil in der jetzigen Anordnung des Stoffs kein Raum dafür war) und bei dem letzten König, Hosea. Dagegen fehlt sie nicht bei Simri, der eine Woche, und bei Sallum, der einen Monat regierte. Ebenso fehlt sie bei keinem der judäischen Könige bis auf Jojakim, außer bei Ahasja (aus gleichem Grunde, wie bei Joram von Israel) und bei Joahas, der in Wahrheit gar nicht zur Regierung kam. Da sich die letzte Verweisung bei Jojakim findet, so ist anzunehmen, daß sich das große Königsbuch bis auf dessen Regierung erstreckte, und es bleibt nur die Frage, wann der Deuteronomist sein Excerpt anfertigte.

Die Antwort scheint leicht: II, 25, 27 ff. wird die Begnadigung Jojachins im 37. Jahre nach seiner Wegführung (561 v. Chr.) erzählt, übrigens auch schon sein Tod vorausgesetzt. Also schrieb der Deuteronomist frühestens um 560 im Exil. Dazu stimmt, daß I, 5, 4 von allen Königen westlich vom Euphrat als von denen jenseits des Stromes die Rede ist, und daß an verschiedenen Stellen (I, 8, 44 ff. 9, 1 ff. II, 17, 19 f. 21, 7 ff. 22, 15 ff. 23, 26 f.) deutlich die Exilierung des Volks und die Zerstörung Jerusalems vorausgesetzt ist. Trotz alledem hat man längst erkannt, daß zahlreiche andere Stellen ebenso sicher für den vorexilischen Standpunkt des Deuteronomisten zeugen (so I, 8, 15 ff. 11, 29 ff. II, 17, 21 ff. und 41), und hat mit Recht bemerkt, daß die Kultusreform unter Josia so nur von einem solchen erzählt werden konnte, der noch die Hoffnung auf die Rettung des Staates daran knüpfte.

Somit hat man zwischen zwei Redaktionen der jetzigen Königsbücher zu unterscheiden. Die erste (etwa um 600, in der Übersetzung Dt) reichte bis mindestens II, 23, 30, wahrscheinlich aber bis 24, 1. Die zweite (von uns mit Dt^{2} bezeichnet) fügte den Schluß bis 25, 30 und sonst allerlei (s. o.) hinzu. Ihr religiöser Standpunkt ist in einem Punkte noch strenger, als der des ersten Redaktors. Während diesem (I, 3, 2) der Höhendienst vor dem Tempelbau als unverfänglich gilt, betrachtet es der zweite Redaktor (V. 3) als einen Makel an Salomo, daß er auf der großen Höhe zu Gibeon opferte, und läßt ihn V. 15 wenigstens nachträglich auch vor der Bundeslade Brandopfer und Heilsopfer darbringen.

Auf Rechnung des zweiten Redaktors ist endlich ein Bestandteil der Königsbücher zu setzen, der zu vielem Streiten und Erwägen Anlaß gegeben hat. Das sind die sogenannten

Synchronismen, d. h. die Datierung der judäischen Könige nach den Regierungsjahren der israelitischen und umgekehrt. Allerdings wurde auf diesem Wege der Mangel an irgend einer Ära ausgeglichen; aber der Thatbestand lehrt, wie schwierig die Ausführung war. Auf die Könige von Juda entfallen vom Tode Salomos bis zur Zerstörung Samarias 260 Jahre, auf die von Israel innerhalb des gleichen Zeitraums 241 Jahre 7 Monate 7 Tage. Hier liegt also ein Rechnungsfehler vor. Zu demselben Ergebnis gelangen wir durch die Vergleichung der astronomisch gesicherten Chronologie der assyrischen Keilinschriften. Nach diesen kämpfte Ahab von Israel noch in der Schlacht bei Karkar (854 v. Chr.) mit; von da bis zur Zerstörung Samarias verflossen 132 Jahre. In den Königsbüchern aber werden den Königen von Ahabs Sohn Ahasja bis mit Hosea 157 Jahre 7 Monate zugeteilt. Nimmt man noch hinzu, daß die Zahlen für die ersten acht Könige Israels (abgesehen von Simri) so lauten: 22. 2. 24 (urspr. wohl 22). 2. 12. 22. 2. 12, so liegt der Verdacht nahe, daß hier die Zahl 12 als Durchschnittszahl zu Grunde gelegt ist. Sie selbst findet sich zweimal, während dreimal die 22 durch 2 zu 2 × 12 ergänzt scheint. Nach alledem kann nicht bestritten werden, daß die Chronologie und zwar ganz besonders die Synchronismen mehrfach künstlich zurechtgemacht sind. Dazu nötigte teils der Mangel an überlieferten Zahlen (so namentlich bei den israelitischen Königen), teils die Verderbnis oder auch die Widersprüche in dem, was überliefert war. Schließlich hat auf das Ganze noch ein ebenso spätes wie künstliches System eingewirkt, dessen Spuren uns 1 Kön. 6, 1, sowie in den Königszahlen selbst vorliegen. Nach 1 Kön. 6, 1 verflossen vom Auszug bis zum Tempelbau 480 Jahre (d. h. 12 Generationen zu je 40 Jahren). Von da bis zum Ende Zedekias entfallen auf die Könige Judas 430 Jahre, auf das Exil 50, ergiebt wiederum 480 Jahre. Immerhin ist fraglich, ob schon der zweite Redaktor diese Ausdehnung des Systems von je 12 Generationen auf die Zeit vom Tempelbau bis zur Wiederbegründung des Staates im Auge gehabt hat. Man müßte dann annehmen, daß seine Thätigkeit erst in die nachexilische Zeit fiel. Das aber dürfte nicht zu bezweifeln sein, daß eben dieses System auf die endgiltige Fixierung der Königszahlen eingewirkt hat. Diese Annahme hat um so weniger Schwierigkeit, als ohnedies eine ziemliche Menge von Zuthaten (in der Übersetzung mit Z bezeichnet) zu dem ursprünglichen Texte des Königsbuchs zu verzeichnen sind, und zwar nicht bloß solche, die bereits vom zweiten Redaktor vorgefunden und in den Text aufgenommen sein können, sondern auch zweifellos nachexilische, die sich entweder durch ihre Anlehnung an den Priesterkodex im Pentateuch (so I, 8, 4^b) oder durch ihre Abweichung von den eigenen Aussagen des Deuteronomisten oder endlich durch ihren midraschartigen Charakter (so I, 12, 21 ff. und 33 ff. II, 1, 9 ff.) als späte Zuthaten zu erkennen geben.

Es war die Stimme eines Propheten, die aus allen den Prophetengeschichten und der gesamten Darstellung des Königsbuchs an das Ohr der verblendeten Menge schlug, eine erschütternde Predigt über die endlose Verschuldung des Volks und seiner Könige und die Langmut Gottes, die sich doch schon einmal — bei dem Gericht über Israel — erschöpft gezeigt hatte. Aber keine Prophetenstimme konnte mehr aufhalten, was schon Jesaja (6, 9 ff.) als die wahre, von Gott selbst gewollte Wirkung der Bußpredigt bezeichnet hatte, — gesteigerte Verstockung und darnach das Gericht. Eine andere Wirkung erzielten auch die Prophetenstimmen nicht, deren wir noch aus der Zeit zwischen 623 und 586 zu gedenken haben, die Habakuks und — eines der größten von allen — Jeremias.

Über die Deutung und Ansetzung der Weissagung Habakuks herrschte früher fast völlige Übereinstimmung. Der Hinweis auf die furchtbare Macht und die Gewaltthaten der Chaldäer (1, 6) schien keine andere Datierung zuzulassen, als die nach der Schlacht bei Karkemis, durch welche Nebukadnezar gleichsam die Herrschaft über ganz Vorderasien angetreten hatte, also um 604. Diese Auffassung blieb für Kap. 1—2, 8 auch dann bestehen, als Stade (Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft 1884, S. 154) 2, 9—20 einem nachexilischen Überarbeiter zuschrieb

und K. 3, den sogenannten Habakukpsalm, gleichfalls für ein nachexilisches Gemeindelied erklärte. Von diesen Annahmen fand besonders die zweite fast allgemeine Zustimmung (zumal die musikalischen Notizen in der Überschrift und Unterschrift auf die erst nachträgliche Herübernahme aus einer Liedersammlung hinweisen), während Budde (s. u.) von K. 2, 9 ff. wenigstens V. 9—12 und 15—17 für das ursprüngliche Orakel in Anspruch nehmen will. Seitdem jedoch Giesebrecht („Beiträge zur Jesaiakritik". Gött. 1890, S. 197 f.) und — unabhängig von ihm — auch Budde und Rothstein geltend gemacht haben, daß Hab. 1, 5—11 den Zusammenhang zwischen V. 4 und 12 sprenge, sind auf diese Beobachtung weitere Hypothesen gegründet worden, die uns gleichfalls erwähnenswert scheinen. Giesebrecht selbst urteilte, daß die Weissagung 1, 5—11 („ein in sich geschlossenes Orakel, das die Chaldäer erst ankündigt") vor V. 1 gehöre; was übrig bleibe, bilde ein selbständiges Stück, unter dem Druck der Chaldäerherrschaft, wahrscheinlich im Exil verfaßt. Dagegen erblickt Budde (Theolog. Studien und Kritiken, 1893, S. 383 ff.) in dem Vergewaltiger der Frommen nicht den Chaldäer, sondern den Assyrier, dem durch die neuaufstrebende Macht der Chaldäer der Untergang angedroht werde. Und zwar habe der Drohspruch (1, 5—11) seine ursprüngliche Stelle hinter 2, 4; das ganze Orakel aber (außer den späteren Zusätzen 2, 13 f. und 18—20) gehöre in die Zeit um 615. Rothstein endlich (Theolog. Studien und Kritiken 1894, S. 51 ff.) kommt zu dem Ergebnis, daß das ursprüngliche Orakel Habakuks (um 605) die Spitze seiner Darstellung gegen die überhandnehmende, durch Jojakims Regiment geförderte innerjudäische Gottlosigkeit und Gewaltthätigkeit richtete und das durch die Chaldäer herbeizuführende Strafgericht über das abtrünnige Land und Volk ankündigte. Dieses Orakel (nach der urspr. Anordnung: 1, 2—4. 12ᵃ. 13. 2, 1—5ᵃ. 1, 6—10. 14. 15ᵃ) sei alsdann von einem Späteren (im Exil) derart umgearbeitet und erweitert worden, daß es wenigstens in seinem größeren Teile zu einem Orakel gegen Babel wurde. Für jede der beiden letztgenannten Hypothesen sind triftige Gründe geltend gemacht worden. Andererseits unterliegen freilich beide dem Bedenken, daß sie eine Versetzung von mindestens fünf Versen innerhalb des ursprünglichen Orakels annehmen müssen. Eine Entscheidung ist daher schwer zu treffen.

Mit der Besprechung Habakuks haben wir jedenfalls weit über den Anfang der Wirksamkeit Jeremias hinausgegriffen. Aber mit gutem Grunde gedenken wir seiner erst jetzt, als des großen Zeugen von der Gerechtigkeit und unantastbaren Heiligkeit seines Gottes am Ausgang der vorexilischen Zeit. Ihm war das unsäglich schwere Los gefallen, Jahrzehnte hindurch den Todeszuckungen des Vaterlands zusehen zu müssen in der Gewißheit, daß auch die Fürbitte eines Mose und Samuel es nicht mehr zu retten vermöchte. Jesaja, Micha hatten den Untergang Judas noch in ziemlich weiter Ferne geschaut; Jeremia hat ihn mit allen seinen Schrecken persönlich erlebt. Und so ist seine Rede von Anfang bis zu Ende voller Anklagen, Drohungen, Kummer und Jammer. Jirmejahu (d. i. nach üblicher Deutung „Jahwe gründet", richtiger wohl „Gott verwirft") stammte nach 1, 1 (vergl. auch 32, 6 ff.) von Hilkia, einem der Priester, die zu Anathoth in Benjamin (jetzt ʿAnāta, eine Stunde nordöstlich von Jerusalem) wohnten. Im 13. Jahre des Josia (628 v. Chr.) in noch jugendlichem Alter (1, 6) zum Propheten berufen, wirkte er seitdem beständig zu Jerusalem (2, 1. 7, 2 ꝛc.). Datiert ist aus der Zeit Josias nur das Orakel 3, 6 ff.; doch sagt Jeremia selbst 25, 3, daß er vom 13. Jahre Josias ab nunmehr 23 Jahre unermüdlich zum Volke geredet habe. Und so dürften wenigstens die Kapitel 2—6 als Niederschlag von Reden aus der Zeit Josias zu betrachten sein. Ein rühmendes Urteil des Propheten über Josia lesen wir 22, 15; nach 2 Chron. 35, 25 hat auch er nach der Schlacht bei Megiddo ein Trauerlied auf den vielbeweinten König gedichtet. Mit Joahas (unter dem Namen Sallum) beschäftigt sich allein der Spruch 22, 10 ff.

Immer düsterer gestaltete sich die Lage des Staats und mit ihr auch die des Propheten unter Jojakim, dem unwürdigen ältesten Sohne des edlen Josia (22, 13 ff.). In den Anfang

ſeiner Regierung fällt wahrſcheinlich die ſymboliſche Handlung mit dem linnenen Gürtel (13, 1 ff.) und ſicher eine andere, das Zertrümmern eines irdenen Krugs im Thale Hinnom ſamt den daran geknüpften Drohungen. Die Wiederholung der letzteren im Vorhof des Tempels hat zur Folge, daß Paschur, der Oberaufſeher des Tempels, Jeremia ſchlagen und eine Nacht hindurch in den Block legen läßt (20, 1 ff.). Dafür weisſagt ihm der Prophet, daß er ſelbſt alle Schrecken der Eroberung Jeruſalems erleben, dann aber mit ſeiner Familie in Babylonien ſterben werde. In jener Nacht der Einkerkerung ſind ohne Zweifel die beiden ergreifenden Stücke 20, 7 ff. und 14 ff. entſtanden, das erſte faſt eine Anklage Jahwes, der ihn bethört und der allgemeinen Verhöhnung preisgegeben habe, ein Ausbruch der Verzweiflung, aus der ſich der Prophet dann doch wieder zu neuem Vertrauen, ja zum Lobpreiſe Gott hindurchringt, — das andere eine Verfluchung ſeines Geburtstags und deſſen, der ſeinem Vater die Kunde von ſeiner Geburt überbracht habe.

Eine faſt noch größere Gefährdung des Propheten als Kap. 19 f. berichtet Kap. 26, gleichfalls aus dem Anfang der Regierung Jojakims. Erbittert durch die Drohungen, die er in dem von Feſtbeſuchern erfüllten Vorhofe des Tempels gegen letzteren und die Stadt ausgeſprochen hat, ergreifen ihn die Prieſter und Propheten und der ganze Haufe mit dem Ruf: du mußt ſterben! Auf die Kunde davon eilen die Oberſten Judas, die wir auch ſonſt dem Propheten geneigt ſehen, herbei und leiten eine ordentliche Gerichtsverhandlung ein. Jeremia zeigt ſich dabei in ſeiner ganzen Größe. Gegenüber der Anklage der Prieſter und Propheten beruft er ſich unerſchütterlich auf den Befehl Jahwes, der ihm ſolches zu weisſagen geboten habe. Möchten ſie daher den Ruf zur Buße nicht ungehört verhallen laſſen. Übrigens aber ſei er in ihrer Gewalt und laſſe über ſich ergehen, was ihnen gut dünke; nur möchten ſie bedenken, welche Blutſchuld ſein Tod über ſie bringen werde.

Solche Worte und ſolche Hoheit überwältigen das Volk. Samt den Oberſten ergreift es Partei für den Propheten; etliche der Vornehmen erinnern überdies an einen Vorgang unter Hiskia, nämlich die Drohweisſagung Michas, die jedoch nicht den Tod des Propheten, ſondern Buße des Volks herbeigeführt habe. So entrann Jeremia, namentlich durch den Schutz Ahikams, des Sohnes Saphans, dem drohenden Tode.

Seit der Schlacht bei Karkemis (605) verkündigt Jeremia unermüdlich, daß das Gericht über Juda von Seiten der Chaldäer kommen werde. Erſt muß das Land zur Wüſte, das Volk ein Gegenſtand des Entſetzens und des Hohnes werden und 70 Jahre dem Könige von Babel dienen, ehe auch über dieſen das Gericht Gottes ergeht und umgekehrt ſein Land zur Wüſte wird (Kap. 25).

In dasſelbe Jahr 605 fiel die erſte Aufzeichnung von Orakeln Jeremias. Das Schickſal der von Baruch nach dem Diktat des Propheten beſchriebenen Rolle wird uns Kap. 36 ebenſo anſchaulich wie ergreifend geſchildert. Die Vernichtung der Rolle durch Jojakim hatte übrigens nur die Folge, daß Jeremia von Baruch eine neue anfertigen ließ und dem Inhalte der erſten noch viele Reden gleicher Art beifügte.

Der um 602 erfolgte Abfall Jojakims konnte nicht ſogleich von Nebukadnezar geahndet werden. Es iſt ſogar fraglich, ob Jojakim den Anfang der Belagerung Jeruſalems noch erlebt hat. Allerdings wird ihm Jer. 22, 18 ff. und 36, 30 ein ſchimpflicher Tod geweisſagt und ein ſolcher könnte ihn am eheſten bei einem Ausfall gegen die Chaldäer ereilt haben. Die Belagerung ſcheint erſt nach dem perſönlichen Eintreffen Nebukadnezars energiſcher betrieben worden zu ſein. Die freiwillige Unterwerfung Jojachins, die vielleicht auf den Rat, jedenfalls im Sinne Jeremias erfolgte (vergl. 22, 20 ff.), ſetzte ihr ein Ende. Wie Jeremia über die damalige Lage urteilte, daß ihm bereits mit dieſer erſten Wegführung der Untergang des Volkes beſiegelt ſchien, erſieht man aus dem Geſicht von den guten und ſchlechten Feigen (Kap. 24) aus dem Anfang der Regierung Zedekias. Für die Weggeführten erwartet er infolge ihrer

Buße Begnadigung und Wiederkehr; für den Überrest in Judäa und Ägypten verbleibt es bei allen den früheren Drohungen.

Im vierten Jahre Zedekias (also 594) sind die Gesandten der umliegenden kleineren Völker in Jerusalem versammelt, offenbar, um sich gegen die Chaldäer zu verschwören. Da erhält Jeremia Weisung von Jahwe (Kap. 27), sich Stricke und Jochhölzer an den Hals zu legen und den Königen jener Völker Botschaft zu senden, daß sie nur durch die willige Unterwerfung unter die Chaldäer dem völligen Verderben entrinnen würden. Dieselbe Weisung richtet Jeremia auch an Zedekia, die Priester und das ganze Volk, zugleich mit eindringlichen Warnungen vor den Lügenpropheten, die ihren thörichten Hoffnungen schmeicheln und die baldige Zurückbringung der entführten heiligen Geräte verheißen, während in Wahrheit auch der Rest, der bisher noch verschont blieb, nach Babel wandern muß. Bald darauf (28, 1 ff.) weissagt Hananja, ein Prophet aus Gibeon, im Tempel abermals, daß binnen zwei Jahren Jojachin samt den Tempelgeräten zurückkehren werde. Jeremia, obschon nicht frei von Bedenken, bekräftigt dies mit einem „Amen"; ja, er läßt es geschehen, daß ihm Hananja das Joch vom Halse nimmt und es zerbricht, zum Zeichen, daß vor Ablauf zweier Jahre das Joch Nebukadnezars am Halse der Völker zerbrochen werden solle. Kaum aber hat Jeremia den Rücken gewandt, da ergeht an ihn das Wort Jahwes: an die Stelle des zerbrochenen hölzernen Joches werde vielmehr ein eisernes treten; Hananja aber solle als Lügenprophet noch in demselben Jahre sterben. Und Hananja starb in selbigem Jahr im siebenten Monat.

Die Warnung vor Lügenpropheten spricht Jeremia auch in einem ungefähr gleichzeitigen Sendschreiben an die Exulanten in Babel aus (29, 1 ff.). Er wird deshalb von dem Propheten Semaja bei den Priestern in Jerusalem verklagt, antwortet aber nur mit einer Drohweissagung gegen Semaja.

Das Anrücken der Chaldäer um 588 veranlaßt Zedekia (21, 1 ff.), durch zwei Abgesandte ein Orakel von Jeremia zu begehren. Sie erhalten schlimmsten Bescheid. Dem Volke aber rät der Prophet, zu den Chaldäern zu fliehen; denn nur die Überläufer würden ihr Leben retten. Und als sich im zweiten Jahre der Belagerung ein Hoffnungsschimmer zeigte, indem Nebukadnezar wegen des Anrückens des Pharao Hophra die Belagerung aufhob, blieb doch Jeremia unerschütterlich bei seinem Spruch. Er erklärt den Abgesandten Zedekias, die ihn um seine Fürbitte angehen sollten: die Chaldäer werden wiederkehren, die Stadt erobern und verbrennen. Ja, wenn man auch das ganze Heer der Chaldäer schlüge, so daß nur wenige Verwundete übrig blieben, so würden sich *diese* in ihrem Zelt erheben und die Stadt verbrennen.

Bald darauf (37, 11 ff.) wird Jeremia bei einem Ausgange aus der Stadt von einem Thorhüter ergriffen und als vermeintlicher Überläufer trotz seines Widerspruchs zu den Obersten gebracht. Diese lassen ihn stäupen und im Hause des Staatsschreibers Jonathan in einem unterirdischen Gewölbe einkerkern. Erst nach geraumer Zeit, nachdem unterdes die Belagerung wieder aufgenommen war, läßt ihn Zedekia heimlich in den Palast holen, um ein Wort Jahwes von ihm zu vernehmen. Die Antwort lautet wie immer: du wirst der Gewalt des Königs von Babel überliefert werden! Zugleich aber will Jeremia von Zedekia wissen, womit er die Einkerkerung verdient habe, und fleht ihn schließlich an, er möge ihn wenigstens nicht in das Gefängnis bei Jonathan zurückbringen lassen. Zedekia läßt ihn fortan im Wachthofe verwahren und ihm täglich einen Laib Brot reichen, bis alles Brot in der Stadt aufgezehrt war. Während des Aufenthalts im Wachthofe aber wird Jeremia durch einen merkwürdigen Vorgang (Kap. 32) belehrt, daß hinter allen den Drangsalen, die der Stadt und des Volkes warteten, doch auch die tröstliche Hoffnung auf die Wiederkehr der Verbannten und die Wiederaufrichtung des Staates stehe, — eine Verheißung, die in den Kap. 33 folgenden Sprüchen noch weiter ausgeführt wird.

In die letzte Zeit der Belagerung werden wir in Kap. 38 geführt. Jeremia wird auch

im Wachthofe nicht müde, seine Unglücksweissagung zu wiederholen. Da werden endlich die Obersten der Sache überdrüssig und fordern vom Könige seinen Tod, da er doch nur das Volk mutlos mache. Feigherzig giebt ihnen Zedekia den Propheten preis. Aber sie haben dann doch nicht den Mut, sich an seiner geheiligten Person zu vergreifen. Um ihn aber wenigstens unschädlich zu machen, lassen sie ihn an Stricken in eine Cisterne im Wachthofe hinab, die so voll Schlamm war, daß der Prophet darin einsank. Es ist ein Zeugnis der stärksten Art für die Gerechtigkeit des Gottesgerichts an Juda, daß sich in dieser Stunde niemand des Märtyrers erbarmte, als ein Fremdling, der Äthiope Ebed-Melech, ein Kämmerer des Königs. Dieser erwirkt von Zedekia die Befreiung Jeremias; dafür verheißt ihm der Prophet (39, 15 ff.) Errettung vom Schwerte der Chaldäer. Seitdem befand sich Jeremia wieder im Wachthof.

Derselbe Zedekia aber, der ihn vorher so leichtfertig preisgegeben, läßt ihn (38, 14 ff.) dann doch wieder heimlich herbeiholen, um ihn zu befragen, und schwört ihm für jeden Fall Sicherheit zu. Abermals erhält er nur den Rat, durch freiwillige Unterwerfung sein Leben und den Bestand der Stadt zu retten. Zedekia ist jedoch keines mannhaften Entschlusses fähig; er fürchtet, im Lager der Chaldäer den jüdischen Überläufern preisgegeben zu werden. Alles Zureden Jeremias fruchtet nichts. Statt einer Antwort gebietet ihm Zedekia nur strenges Stillschweigen über die Unterredung und giebt ihm für den Fall, daß er doch von den Obersten danach gefragt werde, selbst eine Ausflucht an die Hand. Jeremia gehorcht, und so bleibt der Handel verborgen.

Über das Schicksal des Propheten nach der Eroberung der Stadt liegt uns ein doppelter Bericht vor: der eine (mehrfach durch spätere Einschaltungen unterbrochen) in 38, 28^{b}. 39, 3 und 14; der andere in Kap. 40, 1 ff. Beide lassen sich so vereinigen, daß Jeremia nach der Einnahme der Stadt von den chaldäischen Offizieren (vielleicht auf Verwendung Gedaljas; nach 39, 11 f. auf Befehl Nebukadnezars) in Sicherheit gebracht, dann aber doch mit den übrigen Gefangenen nach Rama übergeführt wurde. Erst hier machte ihn Nebusar-Aban, der unterdes mit der Zerstörung der Stadt beschäftigt gewesen war, ausfindig und läßt ihm die Wahl, ob er unter seinem Schutze mit nach Babel ziehen oder sich zu Gedalja nach Mizpa begeben wolle. Jeremia wählt das letztere und Nebusar-Aban entläßt ihn mit einem Gnadengeschenk.

Nach der Ermordung Gedaljas und allen den traurigen Vorgängen, die uns Kap. 40, 7—41, 18 berichtet werden, waren auch Jeremia und Baruch mit dem Überreste des Volks von Mizpa nach Süden geflohen. Während einer Rast in der Nähe von Bethlehem begehrt das Volk (42, 1 ff.) von Jeremia Fürbitte und die Befragung Jahwes. Der Prophet verspricht, ihnen von der Antwort Gottes nichts vorenthalten zu wollen, und sie selbst verpflichten sich eidlich zum Gehorsam gegen den Gottesspruch. Nach zehn Tagen ergeht an Jeremia das Wort Jahwes: nur durch das Verbleiben im Lande, nicht durch die beabsichtigte Flucht nach Ägypten würden sie ihr Leben retten. Kaum aber hat der Prophet diesen Spruch mitgeteilt, so erheben sich (43, 1 ff.) freche Stimmen: das sei Lüge und nicht Gottes Gebot; Baruch habe den Propheten aufgereizt, damit sie noch alle den Chaldäern in die Hände fielen. Kurz, sie gehorchen nicht, sondern ziehen ab und zwingen auch Jeremia und Baruch, sie nach Ägypten zu begleiten. Zu Thachpanhes, d. i. nach der griechischen Bibel Daphne bei Pelusium, also dicht an der Grenze, lassen sie sich nieder. Hier wird der Prophet angewiesen (43, 8 ff.), seinen Landsleuten durch eine symbolische Handlung und deren Deutung die dereinstige Verheerung Ägyptens durch Nebukadnezar anzukündigen. Erfüllt hat sich diese Weissagung erst 525 durch Kambyses.

Die letzte Spur der Wirksamkeit Jeremias liegt uns in Kap. 44 vor, in der Strafrede an die ägyptischen Juden wegen ihres Götzendienstes, wie ihn nach V. 15 besonders die Weiber trieben und nach V. 17. 25 schon vor der Einwanderung gelobt hatten. Da ihnen alles Elend

des Volks noch nicht zum warnenden Exempel gedient habe, so solle nun auch der letzte Rest umkommen. Frech erwidert das Volk: gerade umgekehrt verhalte es sich. So lange sie der Himmelskönigin geopfert, hätten sie Brotes genug gehabt und kein Unheil gesehen. Erst seit diese Opfer unterblieben seien (d. h. seit der Kultusreinigung Josias!), mangle es an allem und hätten Schwert und Hunger sie aufgerieben.

Die Antwort Jeremias ist für uns der Schwanengesang des Propheten. Noch einmal legt er Zeugnis gegen die Verächter Gottes ab. Mögen sie ihr frevelhaftes Gelübde halten, nur solle fortan niemand mehr den Namen Jahwes in den Mund nehmen. Nur ein geringer Rest werde dereinst nach Juda zurückkehren, die übrigen aber in Ägypten umkommen. Dann werde sich offenbaren, wessen Wort Wahrheit gewesen sei, das seinige oder das ihre.

Daß Jeremia diesen Vorgang nicht lange überlebt haben kann, lehrt schon eine ungefähre Berechnung seines Alters. War er bei seiner Berufung 628 gegen 30 Jahre alt, so bei der Zerstörung Jerusalems mindestens 70. Und was war in diesen letzten Jahren an Kummer, Entbehrung und Mißhandlungen über ihn ergangen! Nach einer jüdischen Tradition wäre er schließlich doch noch nach Babel abgeführt worden. Weit wahrscheinlicher ist jedoch die andere, nach der er von seinen eigenen Volksgenossen zu Thachpanhes gesteinigt ward. Wie lebhaft sich aber nachmals die Erinnerung des Volks mit der Gestalt des großen Dulders beschäftigte, dafür liegen uns in 2 Makk. 2, 1 ff. 15, 14 ff. und noch in Matth. 16, 14 sprechende Zeugnisse vor. Es sind verschiedene Gründe, die es erklärlich machen, daß die Bedeutung gerade dieses Propheten in der Folgezeit immer höher gewertet wurde. Darunter ist sicher nicht der letzte, daß uns kein anderer Prophet persönlich so nahegerückt, so menschlich verständlich ist, wie Jeremia. Wohl begegnen uns auch bei Hosea leise Spuren von dem Zwiespalt zwischen dem, was er seinem natürlichen Menschen nach hoffen und wünschen möchte, und dem, was ihn der Geist Gottes zu erwarten und anzudrohen nötigt. Bei Jeremia aber zieht sich dieser Zwiespalt in ergreifender Weise fast durch seine ganze Wirksamkeit hindurch. Nicht als ob der Prophet je dem göttlichen Befehle (1, 18) untreu geworden wäre, sich als eine „feste Burg und eiserne Säule und eherne Ringmauer gegenüber dem ganzen Lande, den Königen Judas, seinen Obersten und Priestern" zu erzeigen, — aber welche Blicke thun wir dabei in sein eigenes gramerfülltes Herz, wie es dem heiligen Zorn über seines Volkes Sünde und doch zugleich dem tiefsten Schmerz über seines Volkes Untergang fast erliegen will. Dieser endlose Kampf zwischen den zwiespältigen Mächten in seinem Innern prägt sich bis zu einem gewissen Grade auch in seiner Sprache aus. Obschon weit entfernt von dem mächtigen Wogen jesajanischer Rede, weiß doch auch sie in besonderer Weise durch ihren elegischen Ton das Herz zu ergreifen und zu rühren; mit gutem Grunde hat man Jeremia „den ersten Dichter des Gefühls unter den Propheten" genannt.

Die Entstehung des jetzigen Buches Jeremia läßt sich in der Hauptsache auf fünf Redaktionsstadien zurückführen; die ersten vier werden uns durch das Buch selbst bezeugt.

Nach 36, 2 begann Jeremia seine schriftstellerische Thätigkeit im vierten Jahre Jojakims, indem er Baruch alle Orakel aus den Jahren 628—606 diktierte. Diese Rolle wird von Baruch dem Volke vorgelesen, von Jojakim stückweise auf dem Kohlenbecken verbrannt. Wieviel sie von dem jetzigen Inhalt des Jeremiabuches enthielt, läßt sich nur vermutungsweise bestimmen. Außer einem Bericht über die Berufung zum Propheten gehörte hierher wohl der größte Teil von Kap. 2—20. 21, 11—22, 19. 25, 1—14. Daß sich daran auch Orakel gegen auswärtige Völker schlossen, ergiebt sich aus dem Wortlaut von 36, 2. Dafür spricht auch, daß die griechische Bibel die Orakel gegen die fremden Völker, die im hebräischen Jeremia in den Kapiteln 46—49 zu lesen sind, hinter 25, 13 einreiht, während sich im hebräischen Text nur 25, 15—38 als Hinweis auf die einstige Stelle dieser Orakel erhalten hat. Bei alledem muß jedoch die Frage offen bleiben, wie viel von dem jetzigen Inhalt der Kap. 46—49 bereits der ersten Sammlung

Jeremias angehört haben kann. Bei der Erneuerung der von Jojakim verbrannten Rolle wurden nach 36, 32 noch „viele Reden ähnlicher Art“ (u. a. wohl auch der Spruch an Baruch Kap. 45) beigefügt; in ihr haben wir also ein zweites Stadium der Redaktion des Buches zu erblicken. Ein drittes wird uns durch den jetzigen Prolog zum Ganzen (1, 1—3) bezeugt. Er datiert die nachfolgende Sammlung zuerst aus den Tagen Josias und Jojakims (so weit reichte vielleicht die Überschrift der ersten und zweiten Rolle), dann aber weiter bis zum fünften Monat des elften Jahres Zedekias. Die Redaktion dieser Sammlung fällt also bereits in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems; ob sie von Jeremia selbst während des zweimonatlichen Aufenthalts bei Gedalja oder erst in Ägypten vollendet wurde, läßt sich nicht ausmachen. Da sie aber der Orakel in Kap. 42—44 und überhaupt der Ereignisse seit dem fünften Monate noch nicht gedenkt, so ist sie wohl zu unterscheiden von der vierten Redaktionsstufe, bei der außer Kap. 40—44 noch verschiedene andere Berichte über Ereignisse im Leben Jeremias beigefügt wurden. Diese Redaktion fällt vielleicht noch in die erste Hälfte des Exils und kann (vergl. jedoch die Note) von der Hand Baruchs herrühren. Jedenfalls beruhen diese Erzählungen fast durchweg auf ganz vorzüglicher Information, wie sie nur aus eigenen Aufzeichnungen Jeremias oder Baruchs oder den Mitteilungen von Augenzeugen gewonnen werden konnte*. Auf ein fünftes und letztes Stadium führen endlich die mannigfachen Zusätze (in der Übersetzung in runde Klammern eingeschlossen und mit Z bezeichnet), die z. T. erst der nachexilischen Zeit entstammen können. Sicher gehören dahin die aus irrtümlicher Auffassung des Zusammenhangs fließenden Einschaltungen in Kap. 39 (vergl. die erste Note auf S. 543 der Übersetzung), sowie Kap. 52 (vergl. zu diesem die dritte Note auf S. 562) und das Orakel gegen Babel in Kap. 50—51, 58. Letzteres ist etwa um 400 auf Grund der älteren, vielfach wörtlich benutzten Orakel gegen Babel (Jes. 13 f. 21. 34 f. u. s. w.) in Judäa verfaßt**.

5. Die Zeit des Exils.

Nach der früher herrschenden Ansicht wäre die Zeit des Exils — etwa abgesehen von Ezechiel, den Klageliedern und einer Anzahl von Klagepsalmen — in litterarischer Beziehung eine Zeit des Todesschlafes gewesen. In Wahrheit hat jedoch gerade in dieser Zeit eine große litterarische Regsamkeit geherrscht, ein sichtlicher Eifer, das Erbe der vorexilischen Vergangenheit zu ordnen, unter einem bestimmten Gesichtspunkt zu überarbeiten und das Zusammengehörige zu einem großen Ganzen zu verbinden. Daneben aber fehlt es auch nicht an grundlegenden Neuschöpfungen, und zwar auf zwei scheinbar ganz verschiedenen Gebieten: dem der Gesetzgebung und dem der Prophetie. Ja, in Hesekiel, dem Bindeglied zwischen der vorexilischen und der exilischen Zeit, stellt sich uns die merkwürdige Erscheinung eines Prophetismus dar,

* In der Zeittafel S. 126—128 sind die betreffenden Kapitel in eckige Klammern eingeschlossen. — Die Gründe für diese Annahme einer exilischen Redaktionsstufe sind namentlich von Kuenen (in der 2. Auflage seiner „historisch-kritischen Untersuchung der Bücher des alten Bunds“, II, 255 ff.) überzeugend dargelegt worden. Namentlich wäre die vielfach sehr befremdliche Anordnung der Orakel, sowie die Form Nebukadnezar (statt der von Jeremia selbst gebrauchten richtigen Form Nebukadrezar) bei der Herleitung von Jeremia — allerdings auch von Baruch — schwer begreiflich. Nach Kuenen sind u. a. auch die Kapitel 18—20. 26—29 und 34—44 auf Rechnung dieses Redaktors zu setzen. Auch Stade (ZAW 1892, S. 276 ff.) nimmt eine weitgehende Thätigkeit dieses Redaktors an und zeigt an Kap. 21 und 24 f., die er (wie 26 und 28 f.) aus einem erzählenden Buch über Jeremia herleitet, den sekundären Charakter derselben. In instruktiver Weise ist neuerdings der Stoff von Giesebrecht (Kommentar über das Buch Jeremia, Göttingen 1894) auf die drei Rubriken „Jeremia, Baruch, Bearbeiter“ verteilt worden.

** Vergl. den näheren Nachweis der Zusammensetzung dieses (allerdings im Namen Jeremias erlassenen und daher wohl absichtlich vor dem ächten Stück 51, 59 ff. eingeschobenen) Orakels bei Budde, in den „Jahrbüchern für deutsche Theologie“ Bd. 23, S. 428 ff.

der gesetzgeberisch auftritt und dadurch für die Neubegründung des jüdischen Staates als einer „Theokratie" von unermeßlicher Bedeutung wird.

Jechäzeqēl, d. i. Gott stärkt, Sohn Busis und priesterlichen Stands, war bereits 597 mit Jojachin hinweggeführt worden. Seine Berufung zum Propheten fiel nach 1, 2* in das fünfte Jahr nach der Wegführung Jojachins, also 593 v. Chr. Hesekiel befand sich damals unter den Exulanten zu Tel Abib (3, 15) am Flusse Kebar im Lande der Chaldäer (1, 3), also ohne Zweifel im eigentlichen Babylonien. Nach 3, 24. 8, 1 bewohnte er dort ein eigenes Haus. Daß er verheiratet war, ergiebt sich aus 24, 15 ff.: im 9. Jahre nach der Wegführung wurde ihm sein Weib, „seiner Augen Lust", durch eine Krankheit genommen. Aus 8, 1. 14, 1, wo die Vornehmen des Volkes vor ihm sitzen, pflegt man zu schließen, daß er bei den Exulanten in besonderem Ansehen gestanden habe. Doch ist die Meinung wohl nur, daß sie ihn (so ausdrücklich 20, 1) als Propheten befragen wollen, wie ihn anderwärts (24, 19. 37, 18) Leute aus dem Volke befragen. Von einem Auftreten in größerem Kreise berichtet 11, 25.

Wie alt Hesekiel bei seiner Berufung gewesen, wird nirgends angedeutet. Doch läßt seine offenbar sehr genaue Kenntnis des Tempels vermuten, daß er nicht schon in jugendlichem Alter Jerusalem verlassen, sondern wohl noch als Priester dort gewirkt hatte. Das späteste Datum seines Buches ist (29, 17) das 27. Jahr [nach der Wegführung], also 571. Die Dauer seiner Prophetenwirksamkeit umfaßte somit 22 Jahre. Trotz des günstigen Urteils, das Jer. 24 über die Exulanten im Vergleich mit den Zurückgebliebenen gefällt wird, hat doch Hesekiel (14, 3 ff. u. a.) auch schwere Klagen über seine Leidensgenossen zu führen, wie ihm denn schon bei seiner Berufung (2, 6 ff. und 3, 8 ff.) bittere Erfahrungen vorausgesagt werden. 33, 30 ff. entwirft er eine bezeichnende Schilderung von der Art, wie sie sein Wort aufnehmen „wie ein Liebeslied, als eines, der eine schöne Stimme hat und trefflich die Saiten spielt", dann aber doch nicht darnach thun.

Die Anlage des Buches Hesekiel ist überaus durchsichtig; für die Einheitlichkeit spricht überdies, daß der Prophet durchweg in erster Person redet. Die erste Hauptgruppe (Kap. 1—24) enthält Visionen, Reden und symbolische Handlungen aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems und zwar (nach der Datierung der Kap. 1. 8. 20. 24) in chronologischer Folge aus dem 5., 6., 7. und 9. Jahre nach der Wegführung. In der zweiten Hauptgruppe (Kap. 25—32) sind die (meisten) Orakel gegen die auswärtigen Völker in geographischer Anordnung zusammengestellt, nur daß der größere Cyklus der gegen Ägypten gerichteten Weissagungen ans Ende gerückt ist. Datiert sind diese Orakel: 29, 1 aus dem 10. Jahr, 26, 1. 30, 20 und 31, 1 aus dem 11. Jahr; 32, 1 und 17 aus dem 12. Jahr der Wegführung. Die Datierung 29, 17 leitet eine Art von Korrektur zu dem Orakel gegen Tyrus (Kap. 27) ein. Daß dieser Nachtrag erst dem bereits fertigen Buche beigefügt wurde, ergiebt sich schon daraus, daß die Drohung gegen Tyrus nichtsdestoweniger unverändert stehen blieb. Die dritte Gruppe (Kap. 33—39) umfaßt meist Zukunftsreden, darunter auch die großartige Weissagung von der Wiederbelebung der erstorbenen Gebeine (d. i. des im Exil begrabenen Volks) in Kap. 37 und die Weissagung von dem letzten Ansturm der heidnischen Mächte, Gogs und seiner Verbündeten, gegen den bereits wieder aufgerichteten Gottesstaat (Kap. 38 f.). Datiert ist von diesen Orakeln nur 33, 21 aus dem 12. Jahre (vergl. jedoch die erste Note auf S. 608 der Übersetzung. Als vierte Hauptgruppe folgt endlich Kap. 40—48 die große Vision von der Neugestaltung des Gottesstaats, namentlich des Tempels und des Gottesdienstes, in der messianischen Zeit, aus dem 25. Jahre nach der Wegführung.

* Die 1, 1 vorangehende Datierung aus dem 30. Jahre pflegt man auf irgend eine babylonische Aera, etwa die des Nabopalassar als Königs von Babel (625), zurückzuführen. Wahrscheinlich stand jedoch der Vers ursprünglich am Eingang eines für uns verlorenen Orakels aus dem 30. Jahre nach der Wegführung Jojachins. Andernfalls ist er überhaupt nicht zu begreifen.

Mit Ausnahme von 26, 1, wo durch ein Schreiberversehen der Monat (nicht der Monatstag!) fehlt, erfolgt die Datierung überall nach Jahr, Monat und Tag. Diese müssen also jeweilen vom Propheten aufgezeichnet worden sein; in einem Falle (24, 2) wird ihm dies ausdrücklich geboten. In welchem Umfange Hesekiel diesen Aufzeichnungen noch sonstige Notizen beifügte, wissen wir nicht. Nur lehrt die durchgängige Einheitlichkeit der Sprache und der Gedanken, sowie nicht minder der gelegentliche Ausblick auf spätere Ereignisse (so 12, 13 auf die Blendung Zedekias; 19, 12 ff. auf das Ende des Königtums), daß die eigentliche Abfassung des Buchs ohne größere Zwischenpausen erst im späteren Leben des Propheten erfolgte.

Das Urteil über den schriftstellerischen Charakter Hesekiels stand ehedem durchaus unter dem Bann des Vorurteils, daß ihm der Pentateuch, obenan die priesterliche Gesetzgebung in demselben, schon abgeschlossen vorgelegen habe. Bei dieser Voraussetzung konnte man allerdings von eigenen Gedanken nur wenig bei Hesekiel entdecken und sich höchstens verwundern, wie er — als Priester! — darauf verfallen war, in Kap. 40—48 das altheilige Gesetz vielfach in andere Formen umzugießen. Zu einem ganz anderen Urteil gelangt man jedoch, wenn man, der Gewalt der Thatsachen weichend, die Entstehung des sogenannten Priesterkodex im Pentateuch in die exilische und nachexilische Zeit verlegt. Dann enthält Hes. 40—48 nicht eine schwer begreifliche Umbildung, sondern vielmehr den Grundriß der priesterlichen Gesetzgebung. Der vermeintliche Stubengelehrte wird zum Schöpfer originaler Gedanken, zum Bahnbrecher für eine neue Ordnung der Dinge, kurz, zu einem Manne des praktischen Wirkens und zwar eines Wirkens mit außerordentlichem Erfolg.

Die Stellung und die letzten Ziele Hesekiels lassen sich nur auf Grund eines Rückblicks in die seit 623 verflossenen Jahre richtig würdigen. Das 623 aufgefundene Gesetzbuch hatte den Höhenkult (wenigstens seit dem Tempelbau) als eine Verfehlung hingestellt, mit der fortan gründlich gebrochen werden müsse. Immerhin zeigt dabei die Art, wie die bisherigen Höhenpriester der Mildthätigkeit des Volkes empfohlen werden, ja wie ihnen 18, 6 sogar ein Anrecht auf den Priesterdienst zu Jerusalem eingeräumt wird, daß der Deuteronomiker den Höhenkult samt allem, was mit ihm zusammenhing, nicht als eine schlechthin unsühnbare Schuld des Volkes betrachtete. Noch schien es ihm nicht zu spät, einzulenken und durch die eifrige Pflege eines Gott wohlgefälligen Kults den Bestand des Staates zu retten. Aber der weitere Verlauf der Dinge hatte ein anderes Urteil gefällt. Weder hatte sich der von oben angeregte reformatorische Eifer nachhaltig erwiesen — von welchen götzendienerischen Greueln im Tempel weiß nicht Hesekiel Kap. 8 zu erzählen! —, noch ließen die unterdes ergangenen Gerichte auf eine Minderung der Schuld des Volkes schließen. Hier setzen die Gedanken Hesekiels über die ganze Vergangenheit des Volkes ein. Sie gilt ihm, wie Kap. 16 und 23 in mehr als drastischen Bildern dargelegt wird, von Anfang an als eine ununterbrochene Kette von heidnischen Greueln, eine endlose Anhäufung unsühnbarer Schuld. Daher giebt es für die Schuldigen auch keinerlei Erbarmen. Erst wenn die Stadt samt dem Tempel verbrannt ist, wenn Feuer, Schwert und Verbannung ihre Arbeit gethan haben (5, 2 ff.), kann an die Begnadigung des geringen und überdies nochmals gesichteten Restes (5, 3 f.) gedacht werden. Die Wiedereinpflanzung dieses Restes aber, die Wiederaufrichtung des Staates und Gottesdienstes muß in Formen erfolgen, die ein für allemal eine Wiederkehr jener so schwer gebüßten Greuel ausschließen. „Heiligkeit", d. i. Freiheit von jeder Art Befleckung, soll der Charakter des neuen Gottesstaates sein, Heiligkeit nicht bloß des Tempels, sondern des ganzen Tempelbezirks, ja des ganzen Landes und Volks. Und die Wahrung dieser Heiligkeit wird verbürgt durch eine Reihe von Symbolen und unverbrüchlichen Ordnungen in Bezug auf die heiligen Räume, Zeiten, Personen und Handlungen. Wohl sind diese Ordnungen an sich noch nicht gleichbedeutend mit der rechten Anbetung Gottes, aber sie sind die unerläßliche Vorbedingung für eine solche. So ist Hesekiel

der Schöpfer des Cerimonialgesetzes, der geistige Vater der levitischen Richtung im Judentum geworden. Die Grundlinien derselben liegen uns, wie erwähnt, in den neun letzten Kapiteln seines Buches vor. Es war ein schwerer Irrtum, in den Forderungen, die der Prophet dort aufstellt, lediglich Allegorieen und Symbole zu erblicken. Wo solche vorliegen, wie Kap. 47, 1—12, sind sie unschwer zu deuten. Das meiste aber will als ernstgemeinte Forderung des Propheten verstanden sein und hat, sofern nicht die Macht der überlieferten Sitte oder sonstige Umstände hemmend entgegentraten, in der priesterlichen Gesetzgebung seine Verwirklichung gefunden. Die wichtigste aller Neuerungen wird in Kap. 44, 6 ff. angebahnt. An Stelle der unbeschnittenen Fremdlinge, die bisher den niederen Dienst im Heiligtum verrichtet haben, sollen künftig die vormaligen Höhenpriester (und deren Nachkommen) treten. Sie erleiden damit die verdiente Strafe dafür, daß sie einst das Volk bei seinem Götzendienst unterstützten. Des Priesterrechts sind sie verlustig; dieses bleibt fortan den Zadoksöhnen, d. i. den Abkömmlingen der jerusalemischen Priesterfamilien, allein vorbehalten. Diese Forderung Hesekiels ist die Wurzel der Unterscheidung von Priestern und Leviten, die noch das Deuteronomium nicht kennt, während sie im priesterlichen Gesetz eine überaus wichtige Rolle spielt. Dieser Sachverhalt ist allein ausreichend, dem sogenannten Priesterkodex seine richtige Stelle — nach Hesekiel — anzuweisen.

Die Behauptung, daß Hesekiel außerhalb der letzten neun Kapitel aller Originalität bar, oder daß „der Prophet vom Schriftsteller erdrückt" worden sei, ist nur insofern berechtigt, als Hesekiel in der That als der erste der (im engeren Sinne so zu nennenden) „schriftstellernden Propheten" bezeichnet werden muß. Nicht als ob die gerade von Hesekiel so oft hervorgehobene Einwirkung des Gottesgeistes nur vorgespiegelt wäre, oder den Visionen nicht ein thatsächlicher Kern zu Grunde läge. Aber solche Bestandteile der Visionen, die (vergl. besonders 1, 11. 15 ff.) nicht vorstellbar, und symbolische Handlungen, die (vergl. 4, 4 ff.) nicht ausführbar sind, können nur als schriftstellerische Ausgestaltung prophetischer Gedanken betrachtet werden. Dabei fehlt es übrigens in den prophetischen Reden nicht an allerlei neuen Bildern und Vergleichen, und über dem Ganzen schwebt ein so tiefer sittlicher Ernst, ein so klares Bewußtsein von der persönlichen Verantwortlichkeit eines Jeden für sein Thun und Lassen (Kap. 14. 18. 33), daß es ein grobes Unrecht gegen den Propheten heißen muß, über Kap. 40—48 die vorangehenden 39 zu vergessen. Er, der zum Levitismus den Grund gelegt hat, weiß doch — ganz im Geiste der alten Propheten — nur von einem Mittel, die erstorbenen Gebeine neu zu beleben, — das ist der Odem Gottes, der in sie fährt, die Wiedererstandenen auf den heimatlichen Boden zurückbringt und dort einen Friedensbund mit ihnen schließt von ewigem Bestand (37, 14. 26).

In welcher Gestalt das Hesekielsche Zukunftsprogramm nachmals verwirklicht wurde, wird sich uns bei der Besprechung des sogenannten „Heiligkeitsgesetzes" und des „Priesterkodex" ergeben. Zuvor haben wir es noch mit einer Reihe von litterarischen Produkten zu thun, in denen nicht nur der Sprachgebrauch, sondern auch der Geist des Deuteronomiums fortwirkt. Wir rechnen dahin von poetischen Erzeugnissen die Klagelieder, auf dem Felde der Geschichtsschreibung die deuteronomistische Redaktion sämtlicher Geschichtsbücher, auf dem der Prophetie das Trostschreiben des „großen Unbekannten" (Jes. 40 ff.) und einige andere dem jetzigen Jesajabuche einverleibte prophetische Stücke.

Die Klagelieder, in der hebräischen Bibel die dritte der fünf „Festrollen" oder Megillen (genauer die Megille des 9. Ab, des Tags der Verbrennung des Tempels), verraten fast durchweg eine so frische Erinnerung an die letzte Zeit der Belagerung und die Eroberung Jerusalems, daß sie (wenigstens zum größten Teile) nur von einem Augenzeugen oder doch jüngeren Zeitgenossen dieser Ereignisse gedichtet sein können. Die Voraussetzung, daß Jeremia der Verfasser sei, ist der hebräischen Bibel unbekannt. Sie findet sich erst im Eingange der

Klagelieder in der griechischen (und darnach auch in der lateinischen) Bibel und beruht vielleicht nur auf der irrigen Deutung von 2 Chron. 35, 25. Der Ort der Abfassung ist höchstwahrscheinlich Babylonien, nicht, wie andere wollten, Ägypten. In betreff der alphabetischen Anordnung und des „Klageliederverses" in den vier ersten Kapiteln verweisen wir auf die erste Note zu S. 864 der Übersetzung. Die frühere Annahme, daß alle fünf Lieder von derselben Hand stammen, ist neuerdings stark erschüttert worden. Nachdem bereits Stade (Geschichte des Volkes Israel, S. 701) Kap. 3 einer viel späteren Zeit zugewiesen hatte, unterschied Löhr („Die Klagelieder", Göttingen 1891) zwischen dem, überall zur Stadt redenden Dichter von Kap. 2—4 und dem von Kap. 1 und 5, der durch diese Ergänzung die Lieder 2—4 für den Gottesdienst habe nutzbar machen wollen. Dieselbe, ohne Zweifel richtige, Unterscheidung vertritt auch Cornill (Einleitung ins Alte Testament [2] S. 246 ff.), nur daß er als den „ältesten und wertvollsten" Teil nur Kap. 2 und 4 gelten läßt, dann aber Kap. 1 und 5 gleichfalls von einer Hand herleitet. Übrigens kommt auch in diesen der Jammer über die noch immer fortdauernden trostlosen Zustände und das drückende Bewußtsein einer noch immer ungesühnten Schuld des Volks zu ergreifendem Ausdruck.

In betreff der Erzeugnisse der deuteronomistischen Geschichtsschreibung haben wir an die oben S. 168 hervorgehobene Thatsache anzuknüpfen, daß das jetzige Deuteronomium erst im Exil durch die Verschweißung und teilweise Überarbeitung verschiedener Recensionen des Urdeuteronomiums entstanden sein kann. Mit dieser Redaktionsthätigkeit stand nun höchstwahrscheinlich eine viel weitergehende im engsten Zusammenhang, nämlich die Verschmelzung des Sammelwerks JE (vergl. über die Entstehung dieses letzteren oben S. 166) mit dem Deuteronomium und die deuteronomistische Überarbeitung und Ergänzung der Geschichtsbücher vom Buche der Richter bis zum 2. Buche der Könige.

In den vier ersten Büchern des Pentateuch sind die Spuren des Deuteronomisten verhältnismäßig selten; höchstwahrscheinlich gehören hierher 1 Mos. 26, 5. 2 Mos. 13, 3—16 und 15, 25 f. (beide letztere Stellen sollten in der Übersetzung mit Dt anstatt mit D bezeichnet sein!), ferner 34, 10[b]—13 und 4 Mos. 21, 33—35, sowie manches andere im Pentateuch, das wir der Sicherheit wegen einfach mit R (Redaktor) bezeichnet haben. Sehr bemerkbar ist dagegen die Hand des Deuteronomisten im Buche Josua, und zwar sind hier seine Zuthaten bisweilen so eng mit dem Stoff von JE verflochten, daß die Quellenscheidung mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hat und nicht selten auf ein sicheres Ergebnis verzichten muß. Anders im Buche der Richter. Hier sind die deuteronomistischen (in der Übersetzung mit Ri bezeichneten) Erweiterungen des vordeuteronomistischen Richterbuches (vergl. über dieses oben S. 158) an verschiedenen Merkmalen, nicht zuletzt an ihrer Gleichartigkeit mit den entsprechenden Bestandteilen der Königsbücher, ziemlich sicher zu erkennen. Nächst der Auffassung der Richter als eigentlicher Beherrscher des ganzen Volks mit lebenslänglicher Regierungsdauer, sowie dem sogenannten „theokratischen Pragmatismus", d. h. der Zurückführung aller Schicksale des Volks auf sein religiöses Verhalten, ist vor allem das feste chronologische Schema auf Rechnung dieses Redaktors zu setzen. Und zwar liegt dabei die schon oben S. 172 erwähnte Berechnung des Zeitraums zwischen dem Auszug und dem Tempelbau zu 480 Jahren zu Grunde. Wenn im jetzigen Richterbuch statt dessen vielmehr 593 Jahre für den gleichen Zeitraum angesetzt werden*, so rührt dies daher, daß von dem letzten Redaktor (s. u.) gegen die Absicht des Deuteronomisten auch bei Othniel und den sogenannten kleinen Richtern Regierungsjahre (zusammen 110) berechnet, außerdem aber auch die drei Jahre Abimelechs (nach 9, 22) in Ansatz gebracht sind.

* Zu den 390 Jahren, die die Addition der Zahlen des Richterbuchs ergiebt, sind nämlich noch je 40 Jahre für Mose, Josua, Eli, Samuel und David und die drei ersten Jahre Salomos zu rechnen.

In den Samuelisbüchern finden sich — abgesehen von den chronologischen Notizen und sonstigen Spuren des im Richterbuch mit Ri bezeichneten Redaktors, der seine Bearbeitung der älteren Geschichte bis zum Ende Samuels und Sauls geführt zu haben scheint, — noch einige andere charakteristische Stücke von deuteronomistischer Hand. So enthält 1 Sam. 2, 35 ff. einen unleugbaren Hinweis auf das Schicksal der nichtzadokitischen Priester nach der Kultusreform des Josia. Für die späte Entstehung von 1 Sam. 7, 3 ff. beweist, daß hier (V. 13 f.) die bis in Davids Zeit fortdauernde Bedrängnis durch die Philister ignoriert wird. In 1 Sam. 12 scheint die überarbeitende Hand besonders am Schluß hervorzutreten. 2 Sam. 7 ist sie, abgesehen von dem gesamten Ton der Rede, vor allem an V. 12 f. erkennbar. Hier ist der ursprüngliche (noch in V. 27 festgehaltene) Wortlaut: nicht du wirst mir ein Haus bauen, sondern ich dir! in den anderen umgesetzt: nicht du, sondern dein Sohn! Der letzte deuteronomistische Einsatz innerhalb der alten Davidsgeschichten ist 1 Kön. 2, 1—9, das sogenannte Testaments Davids. Gegen seine Zugehörigkeit zu der Davidsquelle (Da) spricht vor allem, daß in dieser (V. 13 ff.) die Hinrichtung Joabs und Simeis nicht mit dem Befehl Davids, sondern aus anderen Anlässen begründet wird. Welchen Zweck die Einschaltung verfolgte, ist schwer zu sagen. Sollte Salomo, der Erbauer des Tempels, auf diesem Wege von Blutschuld freigesprochen werden, so war damit andererseits David eine solche Rachgier, ja Heimtücke aufgebürdet, daß für ihn ebensoviel verloren, wie für Salomo gewonnen ward. Über die (zweite) deuteronomistische Redaktion der Königsbücher vergl. oben S. 171 f. Wahrscheinlich ist auf ihre Rechnung auch die Verpflanzung von 1 Kön. 1 und 2 aus dem Verbande der Davidsgeschichten (vergl. oben S. 149) an die Spitze des Königsbuchs zu setzen.

Das zusammenhängende Geschichtswerk, welches durch die Bemühungen der deuteronomistischen Redaktoren (denn schwerlich haben wir bei alledem nur an eine Hand zu denken) entstand, umfaßte bereits etwa zwei Drittel des gesamten Stoffs in den Geschichtsbüchern von 1. Mose bis mit dem 2. Buche der Könige. Wie mehrfach erwähnt, tragen alle diese Ergänzungen und Überarbeitungen der älteren Litteratur den Stempel des Deuteronomiums, der Gesetzgebung im Geiste des Prophetismus, an sich. Daß aber dieser Geist selbst noch lebendig und zu schöpferischer That fähig war, dafür zeugt uns ein wunderbares Denkmal seines Wirkens aus dem letzten Viertel des Exils: der sogenannte Deuterojesaja*, d. i. Kap. 40 ff. des jetzigen Buches Jesaja.

Es sind die gewaltigen Ereignisse der Zeit um 546 v. Chr. — die Niederwerfung des medischen und lydischen Reiches durch Cyrus —, die sich zunächst in Kap. 40—48 mehr oder weniger deutlich widerspiegeln. Die Zeit des Trostes ist gekommen, das Strafgericht über Juda zu Ende. Gemäß uraltem Ratschluß und längst ergangener prophetischer Verkündigung wird der allmächtige, unvergleichliche Gott sein Volk heimführen und die Götzen der Heiden zu Schanden machen. Zum Werkzeug der Züchtigung Babels und der Befreiung Israels hat er Cyrus erwählt. Eben diese Befreiung eröffnet Israel die Möglichkeit, nun erst völlig den Missionsberuf zu erfüllen, der ihm durch den ewigen Ratschluß Gottes zum Heile der Völkerwelt übertragen, durch seine eigene Sünde und Verblendung gehemmt, aber darum nicht erloschen war. Mit der Erneuerung des Volkes aber soll sich seine Herrlichkeit als die eines priesterlichen Volkes offenbaren, eine Anbetung Gottes im Geiste und der Wahrheit an die Stelle des toten Werkdienstes treten. Das neue Jerusalem ist das Vorspiel einer Erneuerung des Himmels und der Erde; die Wiedervereinigung aller Versprengten, ewiges Heil für die Erlösten und ewige Pein für die Gottlosen bilden den Schluß.

* Dieser Name (wörtlich „zweiter Jesaja") will nicht die Vermutung ausdrücken (die allerdings auch ausgesprochen worden ist), daß der Verfasser dieser neun Kapitel auch Jesaja geheißen habe, sondern nur die letzteren als selbständigen zweiten Teil des Jesajabuches bezeichnen.

Mit alledem ist jedoch nur ein dürftiger Begriff von dem überströmenden Reichtum der prophetischen Gedanken in diesen 27 Kapiteln gegeben. Eine genauere Darlegung des Inhalts wird durch ein Doppeltes sehr erschwert. Nirgends findet ein streng logischer Gedankenfortschritt statt. Anklagen und Rügen wechseln mit Tröstungen und Verheißungen; auf hoffnungsfreudige Sprüche folgen solche, die — wohl aus Anlaß neuer Ereignisse — eine gedrückte Stimmung verraten. Auch die äußere Form wechselt zwischen einer gewählten Prosa und rein dichterischer Rede. Die andere Schwierigkeit liegt in dem Schwanken der Aussagen über einen der wichtigsten Begriffe des ganzen Buchs, den „Knecht Jahwes". Dieser bezeichnet in einer Reihe von Stellen (41, 8. 44, 1. 21 u. s. w.) ebenso gewiß das Volk Israel, wie er anderwärts (49, 5. 50, 10) deutlich von ihm unterschieden wird. Versteht man nun letztere Stellen, wie natürlich, von dem geistlichen Israel, den wahrhaft theokratisch Gesinnten, denen der Missionsberuf am eigenen Volke wie an den Heiden übertragen ist, so entsteht eine neue Schwierigkeit durch die berühmte Perikope von dem unschuldig leidenden Knecht Jahwes 52, 13 ff. Nicht nur, daß hier die Deutung der einzelnen Züge auf eine Mehrheit, anstatt auf eine Einzelperson, überaus schwierig ist, — der Prophet selbst, der doch sicher zu dem geistlichen Kern des Volks zu rechnen wäre, stellt sich selbst (53, 2 ff.) dem Knechte Jahwes mit gegenüber. Nach Kap. 53 aber ist nur noch (54, 17 ꝛc.) von Knechten Jahwes die Rede.

Die schon von Eichhorn gemachte Beobachtung, daß sich ein Teil der Aussagen des Deuterojesaja nur aus der ersten Zeit nach der Rückkehr erklären lasse, ist neuerdings wiederholt und eingehend begründet worden. Nur darüber herrscht noch Streit, wo die Grenze zwischen den exilischen und nachexilischen Stücken zu ziehen sei. Während Stade (Gesch. Israels II, 70 f.) nur Kap. 63—66 als mindestens überarbeitet bezeichnet, gelangt Kuenen (Einl.[2] II, 235 ff.) namentlich auch durch die Beobachtung des Stils und Sprachgebrauchs zu zu dem Ergebnis, daß der 536 aus Babylonien mitgebrachte Teil (wohl 40—49. 52, 1—12) der Kern einer weiter sich ausbreitenden Sammlung wurde, zu der vielleicht auch der ursprüngliche Verfasser noch beisteuerte, bis endlich — wahrscheinlich noch im sechsten Jahrhundert — alles zu einem Ganzen verbunden und einigermaßen geordnet wurde. Mag sich durch diese Hypothese manches Befremdliche genügend erklären lassen, so hat doch die Annahme verschiedener Hände schon von Kap. 50 ab angesichts der weitgehenden Übereinstimmung der Gedanken wie der Form ihr Bedenkliches. Richtiger wird man mit Stade und Cornill (Einl.[2] S. 153 f.) die Ergänzung oder doch Überarbeitung durch eine andere Hand nur für Kap. 63—66 annehmen. Dabei hält übrigens Cornill für möglich, daß auch Kap. 49—62 erst nach der Rückkehr (jedoch von demselben Verfasser, wie 40—48) niedergeschrieben sind. Duhm (Kommentar über das Buch Jesaja, Gött. 1892) schreibt dem (nachexilischen) „Tritojesaja" Kap. 56—66 zu.

Die schon von Jesus Sirach (48, 27) vorausgesetzte Herleitung dieser 27 Kapitel von Jesaja, dem Sohne des Amoz, hat im Texte selbst nicht den leisesten Anhalt. Nirgends findet sich eine Spur, daß der Verfasser für Jesaja gelten wolle. Vielmehr beschreibt er die Zeitumstände, in denen er lebt, mit so deutlichen Worten, daß nur eine durch die falsche Tradition irregeleitete Auslegung auch in diesem Stücke Weissagung finden konnte. Jerusalem liegt noch in Trümmern; die Angeredeten schmachten noch im Exil (40, 2. 44, 26. 45, 13. 47, 6. 48, 20. 52, 2 f. 11. 64, 9 f.). Die Unterdrücker sind die Chaldäer, deren Hauptstadt Babel (43, 14. 47, 1. 5. 48, 14 u. s. w.). Das Werkzeug der Befreiung ist Cyrus (Koresch; derselben Namensform begegnen wir auch Esr. 1, 1. 7 f. 5, 13. 2 Chr. 36, 22 f.). Nach alledem ist es geradezu thöricht, zu behaupten, der Deuterojesaja werde durch die Ansetzung am Ende des Exils für eine Fälschung erklärt. Die irrtümliche Verbindung mit dem (durch Kap. 36—39 deutlich abgeschlossenen!) Buche Jesaja ist höchstwahrscheinlich so zu erklären. Nach einer noch durch die ältesten deutschen und französischen Handschriften bezeugten jüdischen Überlieferung war die ursprüngliche Ordnung der Propheten diese: Jeremia, Hesekiel, Jesaja und das Buch der Zwölf.

Bei dieser Anordnung nach der Größe der Bücher hatte der Deuterojesaja seine richtige Stelle zwischen Jesaja und Hosea. Als nun Jesaja aus chronologischen Gründen an die Spitze gestellt wurde, nahm man auch die einer jeden Überschrift ermangelnden 27 Kapitel mit herüber und schuf so eine Tradition, die sich seitdem trotz ihrer Grundlosigkeit viele Jahrhunderte hindurch zäh behauptet hat.

Ganz desselben Tones und Geistes, wie der Deuterojesaja, daher von manchen ihm zugeschrieben, sind die Kapitel 34 und 35 des Jesajabuches, eine Drohung gegen die Edomiter wegen ihrer Verschuldung an Jerusalem (nämlich bei der Eroberung und Zerstörung desselben; vergl. dazu Ps. 137, 7. Klagel. 4, 21) und die Verheißung glücklicher Heimkehr nach dem Zion für die Exulanten. Streitig ist, ob beide Kapitel ein zusammenhängendes Orakel bilden; über die Ansetzung im Exil oder doch bald nach demselben kann dagegen kein Zweifel bestehen.

Etwas anderer Art ist das gleichfalls Jesaja zugeschriebene Orakel vom Untergange Babels Jes. 13—14, 23, hinsichtlich der dichterischen Kunst eine der großartigsten Schöpfungen innerhalb des alten Testaments. Dies gilt namentlich von dem Spottlied auf den gefallenen König von Babel (14, 4 ff.). Wie im Deuterojesaja ist der geschichtliche Hintergrund (so namentlich 13, 19) deutlich von der Weissagung zu unterscheiden. Die Belagerung Babels durch die Meder und Perser steht unmittelbar bevor und mit ihr die Erlösung des so lange geknechteten Volkes.

Meist wird endlich auch Jes. 21, 1—10 in dieselbe Zeit (des Falles Babels durch die verbündeten Perser und Meder; vergl. V. 2) verlegt. Doch ist die Deutung der schwierigen Perikope aus den Zeitverhältnissen um 710 v. Chr. nicht schlechthin unmöglich und somit auch die Herleitung von Jesaja nicht ausgeschlossen.

Allen diesen Prophetenstimmen einschließlich des Deuterojesaja ging ohne Zweifel bereits ein Werk voran, das an die andersgeartete Prophetie in Kap. 40—48 Hesekiels anknüpft, das sogenannte „Heiligkeitsgesetz" in 3 Mos. 17—26. Diese von Klostermann herrührende Bezeichnung stammt aus der öfter wiederkehrenden Begründung der göttlichen Gebote durch den Satz: „denn ich, Jahwe bin heilig" (20, 26. 21, 8 ꝛc.) oder „ich bin Jahwe, der euch (oder ‚sie') heiligt". Der Charakter eines priesterlichen, vor allem die Kultusbedürfnisse befriedigenden Gesetzes springt gleich im Eingang in die Augen. Die deuteronomische Forderung, nur an einem Heiligtum Opfer zu bringen, wobei jedoch nach 5 Mos. 12, 15 Schlachten und Fleischessen an jedem beliebigen Orte gestattet war, wird jetzt dahin verschärft, daß jedes Schlachten zugleich als Opfer zu gelten hat und somit nur an dem einen legitimen Heiligtum geschehen darf. Die Kultuseinheit, die der Deuteronomiker erst für die Zeit nach dem Tempelbau fordert, ist also hier bereits in die Zeit des Wüstenzugs verlegt. Dann folgen in buntem Wechsel Bestimmungen über den Genuß von Blut und Aas, verbotene Ehegrade und Unzuchtssünden, Behandlung der Opfer, der Nachlese, der Rechte des Nächsten in allen möglichen Beziehungen, ferner über die Pflichten der Priester und die Feier der religiösen Feste, die Sabbatsjahre und die Jubeljahre — alles unter dem Gesichtspunkt, daß durch die Übertretung dieser Gebote das Land verunreinigt und die gottgewollte Heiligkeit des Volks und damit die Heiligkeit Jahwes selbst geschändet werde. Dabei sind die Gebote sämtlich als mündliche Anweisungen Gottes an Mose — zur Weitergabe an Aaron und das Volk — eingeführt. Der Schauplatz der Gesetzgebung ist nach der Unterschrift 26, 46 der Berg Sinai, das Heiligtum somit das „Offenbarungszelt" (bei Luther „die Hütte des Stifts"). Die Geistesverwandtschaft mit Hesekiel Kap. 40—48 ist eine derartige, daß dieser Prophet von namhaften Kritikern geradezu für den Verfasser des Heiligkeitsgesetzes gehalten worden ist.

Haben wir bisher von diesem Gesetzbuch als einer litterarischen Einheit gesprochen, so ist nun noch nachzuholen, daß auch hier neuerdings sehr verschiedene Bestandteile, somit spätere Überarbeitung einer älteren Vorlage, erwiesen worden sind. Nur über den Umfang der letzteren

(meist nach dem Vorgange Klostermanns mit H, d. i. Heiligkeitsgesetz, von Dillmann mit S, d. i. Sinaigesetz, von Kuenen mit P^1, d. i. erste Schicht des Priestergesetzes, bezeichnet) herrscht noch Streit. Abgesehen davon, daß die ursprüngliche Zugehörigkeit auch einiger anderen Stücke (3 Mos. 11, einiges in Kap. 13—15; nach Dillmann auch 2 Mos. 31, 13 ff. 3 Mos. 5, 1—6. 21 ff., 4 Mos. 10, 9 ff., 15, 38 ff.) zu dem ursprünglichen Heiligkeitsgesetz wahrscheinlich gemacht worden ist, sind auch innerhalb der Kap. 17—26 die Grenzen zwischen der Vorlage und den Zuthaten sehr verschieden gezogen worden. Nach Dillmann (Kommentar zu Num. bis Josua, S. 635 ff.) liegt in diesen Kapiteln die redaktionelle Verschweißung zweier verschiedener Bearbeitungen des (nach Dillmann sehr alten) Sinaigesetzes vor. Dagegen will die neueste Erörterung dieser verwickelten Frage (Bänsch, Das Heiligkeitsgesetz, Erfurt 1893) die Kapitel 18—20 (H^1) als nachdeuteronomisch, aber vorezechielisch von den nachezechielischen Gruppen H^2 (Kap. 21 und 22) und H^3 (Kap. 17 und 26) unterscheiden. Thatsache ist unter allen Umständen, daß das ganze Korpus sein jetziges Gepräge erst durch eine Hand bekommen hat, die zu dem oder den Verfassern des eigentlichen Priesterkodex in engster Beziehung stand. Besonders deutlich tritt dies 23, 36 hervor. Im Einklang mit 5 Mos. 16, 15 und Hes. 45, 25 ist hier ursprünglich (V. 34) eine siebentägige Feier des Herbstfestes geboten; der Überarbeiter fügt entsprechend der Vorschrift des Priesterkodex noch den achten Tag hinzu. Jedenfalls aber stand auch das ursprüngliche Heiligkeitsgesetz trotz der Berührungen mit dem Deuteronomium diesem weniger nahe, als dem bald darauf in gleichem Geiste in Angriff genommenen Priesterkodex. Und darin mag es auch seine Rechtfertigung finden, wenn wir in der Überfetzung auf eine Heraushebung dieses Korpus aus dem Bereiche von P (der „Priesterschrift") verzichtet haben.

6. Die nachexilische Zeit.

Durch das Edikt des Cyrus (538) war den Verbannten der Weg in die Heimat aufgethan. Mit welchen Hoffnungen ihn wenigstens ein Teil der Heimkehrenden betrat, ist aus prophetischen Worten wie Jes. 35. 62 und Zeph. 3, 14 ff. zu ersehen. Aber bald stellten sich schwere Hemmungen ein, die den Bestand der neuen Ansiedelung gefährdeten und den freudigen Mut der Heimgekehrten tief herabstimmten. Zu dem Tempel wurde nach Esr. 3, 10 ff. bald nach der Rückkehr der Grund gelegt; aber erst seit 520 wurde der Bau kräftiger betrieben. In die Zustände und Stimmungen dieser letzteren Zeit lassen uns die gleichzeitig wirkenden Propheten Haggai und Sacharja lehrreiche Blicke thun.

Beide werden uns Esr. 5, 1 und 6, 14 als eifrige Förderer des Tempelbaus genannt. In der That beschäftigen sich drei von den vier Orakeln Haggais, die sämtlich genau nach Monat und Tag aus dem zweiten Jahre des Darius (520) datiert sind, mit diesem Gegenstand. 1, 1—11 ermahnt er Serubabel und den Hohenpriester Josua zu größerem Eifer in der Betreibung des Baus und widerlegt die Ausrede, es sei noch nicht an der Zeit damit. Der Anhang (V. 12 ff.) berichtet über den guten Erfolg dieser Mahnung. 2, 1—9 tröstet er die Führer und das übrige Volk, zumal die, welche noch den Tempel Salomos gesehen, über die Ärmlichkeit des neuen Baus. Noch steht die Erfüllung der alten Verheißungen aus; durch sie soll die Herrlichkeit dieses zweiten Tempels größer werden, als die des ersten. Kap. 2, 10—19 lehrt der Prophet, daß alle Opfer nichts helfen, wenn dabei die Pflicht eifriger Betreibung des Tempelbaus verletzt wird. Das vierte Orakel (2, 20 ff.) verheißt Serubabel, daß er bei dem Umsturz der Heidenwelt, d. h. beim Anbruch des messianischen Reichs, ein Siegelring sein werde in Gottes Hand.

Höchstwahrscheinlich gehörte Haggai selbst zu denen, die noch den früheren Tempel gesehen hatten; er müßte dann 520 über 70 Jahre alt gewesen sein. In der That ist seine ganze Redeweise die eines Greises; auch an gehobeneren Stellen bewegt sie sich nur in Prosaform.

Sacharja, der Verfasser von Sach. 1—8 (dem sogenannten Protosacharja; von Kap. 9 bis 14, dem „Deuterosacharja", wird später zu reden sein), wird 1, 1 als Sohn Berechjas, des Sohnes Iddos, bezeichnet, dagegen Esr. 5, 1. 6, 14 als Sohn Iddos. Letztere Angabe hat schwerlich den Zweck, die Zugehörigkeit des Propheten zu dem Priestergeschlecht, das sich nach Iddo nannte (Neh. 12, 4. 16), hervorzuheben. Vielmehr könnte Sach. 1, 1 „Sohn Berechjas" nachträglich eingeschoben sein, — nach der Vermutung Kuenens aus einer ehemaligen Überschrift zu Kap. 9—11 entlehnt, welche diese Kapitel einem Sacharja, Sohn Berechjas, zugeschrieben habe.

Der Prolog (1, 1—6), datiert aus dem achten Monat des Jahres 520, ermahnt das gegenwärtige Geschlecht, den Ruf zur Buße nicht zu überhören, wie ihre Väter, die dafür das Zorngericht Gottes zu erfahren bekamen. Daran schließen sich 1, 7—6, 8 die sieben (oder, wenn man 2, 5 ff. als selbständigen Abschnitt faßt, acht) Nachtgesichte, datiert vom 24. Tage des 11. Monats 520. Obschon in der Nacht geschaut, kommen doch alle diese verschiedenen, dem Propheten von einem Engel gedeuteten Bilder auf tröstliche Verheißungen in betreff der vollen Begnadigung Judas und der Demütigung der Heiden hinaus. Ebenso bietet der Anhang 6, 9—15 eine Vertröstung auf die messianische Zeit. Der zweite Hauptteil (Kap. 7 und 8) enthält einen prophetischen Bescheid in betreff der bisher beobachteten Trauerfasten. Jahwe begehrt dieser Fasttage (zur Erinnerung an die Eroberung Jerusalems und die Ermordung Gedaljas) nicht, vielmehr sollen sie in Erwartung der Segnungen der messianischen Zeit in Freudenfeste verwandelt werden. Obschon in seiner Rede etwas lebhafter, als Haggai, erhebt sich doch auch Sacharja nur sehr selten über die Prosaform.

Der letzte Prophet, der wohl noch vor dem großen Wendepunkt des Jahres 444 (s. u.) gewirkt hat, ist Maleachi. Dieser Name könnte verkürzt sein aus Malachija (so die griechische Bibel), d. i. „Bote Jahwes". Aber mit Recht ist erinnert worden, daß ein neugeborener Knabe schwerlich so genannt werden konnte. Dazu kommt, daß Maleachi 1, 1 nicht einmal als Prophet bezeichnet ist und daß die drei Überschriften Sach. 9, 1. 12, 1 und Mal. 1, 1 offenbar von derselben Hand geprägt sind. Darnach ist wohl nicht zu bezweifeln, daß mal'ākhī („mein Bote") 1, 1 nur ein aus 3, 1 entnommenes Stichwort ist. Daß sich hinter demselben kein Geringerer als Esra verberge, ist eine alte, sicher aber müßige Vermutung.

Die Rede des somit unbekannten Propheten rügt die Verunehrung Jahwes durch seiner unwürdige Opfergaben. Und zwar soll der Fluch vor allem die Priester treffen, die so den hohen Beruf und Vorzug Levis vergessen (2, 1—9). Herber Tadel trifft sodann die, die heidnische Frauen heiraten und „das Weib ihrer Jugend" verstoßen, sowie solche, die Jahwe durch Zweifel an seiner Gerechtigkeit lästern (2, 10—17). Aber Jahwe wird seinen Boten (d. i. nach 3, 23: Elias) senden, damit er ihm den Weg bereite; denn er wird nun bald erscheinen zum Verderben für die mancherlei Arten von Sündern im Volke, aber zum Heil für die Frommen.

Die früher herrschende Annahme, daß in der ganzen Prophetie die Wirksamkeit Esras bereits vorausgesetzt werde, ist neuerdings* zu Gunsten der Ansetzung vor Esra bestritten worden. Allerdings erinnert das Dringen auf strenge Beobachtung der Opfervorschriften (1, 7 ff. 13 f. 3, 10) an das Eifern für das Gesetz, wie es mit der Verpflichtung auf das priesterliche Gesetzbuch Esras anhob. Immerhin hat es schon vor Esra gesetzliche Vorschriften gegeben; 3, 22 wird ausdrücklich an die „Satzungen und Ordnungen" erinnert, die Gott auf dem Horeb gegeben, — offenbar ein Hinweis auf das Deuteronomium, wie sich denn auch sonst der Geist und Sprachgebrauch dieses Gesetzbuchs bei Maleachi bemerkbar macht. Nur war es bisher mit der Beobachtung der Ritualgesetze, soweit solche bereits vorhanden, noch

* So namentlich von Stade, Geschichte Israels, II, 133.

nicht so streng genommen worden. Nach der Verpflichtung auf das Priestergesetz (444) wären doch Verstöße, wie die Mal. 1, 7 ff. und 13 f. gerügten, schwer denkbar. Ebenso sind Zustände, wie sie 2, 11 ff. vorausgesetzt werden, nach den drakonischen Maßregeln Esras (Esr. 9 und 10; um 457 v. Chr.) unbegreiflich. Höchstens könnte man mit einigen Neueren an die Zeit vor dem zweiten Aufenthalt Nehemias (432) denken, da auch dieser wieder mit Mischehen (Neh. 13, 4 ff.) und Vernachlässigung des Zehnten (Neh. 13, 10; vergl. Mal. 3, 10) zu kämpfen hatte. Wahrscheinlicher bleibt jedoch die Ansetzung Maleachis vor 458.

Eigentümlich ist der Rede dieses Propheten, die sich übrigens ganz wie die Haggais und Sacharjas lediglich in Prosa bewegt, die Vorliebe für eine Art von Dialog zwischen Gott und dem Volk; so 1, 2. 6. 7. 2, 14. 17. 3, 7. 8. 13.

Das Programm zu der Theokratie der Zukunft — wir können kurz sagen: zum Priesterstaate — war von Hesekiel entworfen worden. Der erste Versuch einer Ausführung dieses Programms lag im ursprünglichen „Heiligkeitsgesetz" (s. o. S. 185 f.) vor. Doch ist uns schlechterdings nichts darüber bekannt, daß das Heiligkeitsgesetz nach der Rückkehr im Kultus zu Jerusalem offizielle Geltung erlangt hätte. Wohl aber läßt sich etwas Anderes beweisen: daß auch nach dem Exil in den Priesterkreisen, die in Babylonien zurückgeblieben waren, auf das Eifrigste an dem weiteren Ausbau des Priestergesetzes gearbeitet wurde. Wir sagen: in den Priesterkreisen. Denn es wird sich zeigen, daß es nicht an Differenzen fehlt, die auf verschiedene Theorien und somit auf verschiedene bei dem Werke beteiligte Hände und Kreise hinweisen. Das priesterliche Geschichts- und Gesetzbuch im Pentateuch und Josua ist als Erzeugnis verschiedener babylonischer, nachmals auch jerusalemischer Priesterschulen in dem Zeitraum von ca. 500—400 v. Chr. entstanden und läßt, abgesehen von dem mit eingearbeiteten „Heiligkeitsgesetz", deutlich folgende Schichten unterscheiden: den eigentlichen Priesterkodex (um 500), das höchstwahrscheinlich von Esra selbst redigierte „Gesetzbuch Moses" (444 veröffentlicht) und die Schlußredaktion wohl bei Gelegenheit der Verschweißung des Priestergesetzes mit dem älteren Geschichtswerk [JED] um 400 v. Chr. Übrigens aber tragen alle Teile hinsichtlich des Geistes, der sie durchweht, und der Grundvoraussetzungen, von denen sie ausgehen, ein so einheitliches Gepräge, daß wir uns in der Übersetzung durchweg mit der Bezeichnung P, d. i. Priesterschrift, begnügt haben. Diese Einheitlichkeit mag es auch rechtfertigen, wenn wir hier zunächst eine Charakteristik des jetzt uns vorliegenden Ganzen versuchen.

Auch die Priesterschrift beginnt, wie J und E, mit einer Vorgeschichte des Volks. Aber sie giebt dieselbe in so äußerst knappen Umrissen, daß sie nur begreiflich wird, wenn man die ausführliche Darstellung von JE überall als allbekannt vorausgesetzt denkt. Auf die Kosmogonie (1 Mose 1), in der außer dem kunstvollen Aufbau der sechs Tagewerke besonders der hochentwickelte Gottesbegriff bemerkenswert ist, folgt Kap. 5 ein Verzeichnis der Patriarchen von Adam bis Noah, dann ein Flutbericht in einem ganz anderen chronologischen Rahmen, als dem des Jahwisten, und der sogenannte Noahbund (Kap. 9). Daran schloß sich eine, nur zum Teil in Kap. 10 erhaltene, Völkertafel, ein Verzeichnis der Patriarchen von Sem bis Abraham (Kap. 11) und ganz kurze Notizen über die Trennung Abrahams von Lot und die Geburt Ismaels. Ausführlicher wird nur der Beschneidungsbund mit Abraham (Kap. 17) und der Kauf des Erbbegräbnisses bei Hebron (Kap. 23) behandelt; kürzer der Tod Abrahams, die Entsendung Jakobs nach Mesopotamien und seine Rückkehr, und äußerst kurz Esaus Trennung von Jakob, des letzteren Hinabzug nach Ägypten, sowie sein Tod und sein Begräbnis in der Höhle bei Hebron. Allerdings sind in dieser Reihe von Notizen einige Lücken bemerkbar; vor 25, 26^{b} muß die Geburt Jakobs und Esaus, nach 28, 7 irgend etwas über den Aufenthalt Jakobs bei Laban bemerkt gewesen sein. Ebenso muß irgendwo vor 46, 6 Joseph erwähnt gewesen sein. Aber alle diese Lücken waren zweifellos durch so knappe Notizen

ausgefüllt, daß der letzte Redaktor, der doch sonst die Priesterschrift sorgfältig berücksichtigt, auf sie verzichten konnte. Für die Art aber, wie P den Inhalt von JE *voraussetzt* und daher höchstens in kürzester Form rekapituliert, ist kein Beispiel lehrreicher als 1 Mos. 19, 29. Dieser einzige Vers giebt fast den ganzen Inhalt von 1 Mos. 18 und 19 wieder.

Auch im 2. Buche Mose wird die Vorgeschichte bis zur Gesetzgebung am Sinai ziemlich knapp behandelt. Mit Kap. 25 aber beginnen die großen zusammenhängenden Gesetzeskörper, die sich fast ohne Unterbrechung (doch s. 2 Mos. 32—34) bis 4 Mos. 10, 28 ausdehnen. Auch nachher begegnen uns noch ausführliche Gesetze und Erzählungen aus derselben Quelle, zum Teil in enger Verflechtung mit JE. Den Schluß bildet im Buche Josua (nach langen Ausführungen über die Verteilung des heiligen Landes an die einzelnen Stämme und die Grenzen derselben) der Bericht über den Tod Josuas und Eleasars. Und dies war ohne Zweifel das Ziel, bis zu welchem sich die Darstellung der Urgeschichte erstrecken sollte.

Fragt man nun, auf welche Merkmale sich die Zuweisung ganzer Kapitel, aber auch einzelner Verse und Versteile an die Priesterschrift gründet, so sind (abgesehen von der Vermeidung des Gottesnamens Jahwe bis 2 Mos. 6, 2) eine ganze Reihe solcher vorhanden, — zum Teil so charakteristische und unverkennbare, daß bei der Ausscheidung gerade dieser Schicht im Pentateuch und Josua allmählich fast völlige Übereinstimmung erzielt worden ist. Eines der vornehmsten Merkmale ist *der Stil* mit seiner unermüdlichen Breite, seiner Neigung zu erschöpfenden Aufzählungen und „juristischer Formulierung" (vergl. 1 Mos. 1, 11 ff. 16 ff. V. 26 und 28), ja zum reinen Schematismus (vergl. 1 Mos. 5. 11, 10 ff. 2 Mos. 38, 21 ff. 4 Mos. 1. 2. 26. 28. 29. 31, 26 ff., vor allem aber Kap. 7, 12 ff., wo sechs Verse zwölfmal wiederholt sind). Der Vorliebe für genaue Maße und Zahlen entspricht auch das Streben nach einem möglichst genauen chronologischen Rahmen. Während sich der Jahwist mit so allgemeinen Angaben wie 1 Mos. 18, 11 begnügt, berechnet P aufs genaueste das Alter Abrahams bei der Einwanderung (12, 4^{b}), bei der Geburt Ismaels (16, 16), bei der Einsetzung der Beschneidung (17, 1. 24), bei der Geburt Isaaks (21, 5) und bei seinem Tod (25, 7). Ebenso gehören auch anderwärts die genaueren chronologischen Angaben sämtlich P an.

Wichtiger als diese Äußerlichkeiten ist der scharf ausgeprägte religiöse Standpunkt der Priesterschrift. Schon oben war die Rede davon, auf welcher Höhe uns gleich im Eingang, in der Kosmogonie, der Gottesbegriff entgegentritt. „Er sprach: es werde Licht! und es ward Licht." Wie hier die schöpferische Allmacht Gottes keiner Vorbereitung noch Vermittelung bedarf, so erfolgen auch anderwärts seine Offenbarungen einfach durch das Wort. Während der Jahwist auch vor starker Vermenschlichung Gottes nicht zurückschreckt (1 Mos. 3, 8 ff. 18, 1 ff. 32, 24 ff. u. a.), wird in der Priesterschrift das Erscheinen Gottes bei außerordentlichen Gelegenheiten gleichsam nur von fern angedeutet (1 Mos. 17, 22. 35, 9. 13). Am Sinai ist die „Herrlichkeit Jahwes" (d. i. seine Offenbarungserscheinung, die aber gleichsam nur einen Teil oder Abglanz seiner vollen Persönlichkeit darstellt) durch eine Wolke verhüllt (vergl. 2 Mos. 16, 10 und besonders 4 Mos. 9, 15 ff.). Jede nähere Beschreibung wird streng vermieden und nur eine Vergleichung der Herrlichkeit Jahwes mit verzehrendem Feuer gewagt (2 Mos. 24, 17). Damit vergleiche man nun den Bericht, wie Mose, Aaron, Nadab, Abihu und die 70 Vornehmen den Gott Israels schauten, bei JE 24, 9 ff.!

In welchem Maße die Gestalten der Urgeschichte für die Priesterschrift schon mit einer Art von Heiligenschein umgeben sind, lehrt die offenbar geflissentliche Übergehung *aller* der Züge, die das Ansehen der Patriarchen herabzusetzen schienen. Jakob flieht nicht vor der wohlverdienten Rache Esaus, sondern wird von Isaak in aller Ruhe nach Mesopotamien entsandt (1 Mos. 28, 1 ff.). Der Betrug Jakobs (Kap. 27) wird also nicht vorausgesetzt, daher auch die Brüder nach Jakobs Rückkehr friedlich beisammen wohnen und sich nur wegen der Größe ihres Viehstandes freundschaftlich trennen (36, 6 ff.).

In betreff des weitaus wichtigsten Teils der Priesterschrift, der Gesetze, gilt zunächst alles, was oben über den Charakter des Heiligkeitsgesetzes, als der ersten umfassenderen Verwirklichung der Hesekielschen Gesichte, zu bemerken war. Die Grundgedanken Hesekiels werden jetzt bis zu ihren letzten Konsequenzen verfolgt und die Gesetzgebung dementsprechend ausgebaut. Dabei kann es geschehen, daß — eben um der Konsequenz willen — Theorien aufgestellt werden, deren Durchführung (wie z. B. die Feier der sogenannten Jubeljahre 3 Mos. 25) einfach unmöglich war, so daß sie nach dem Zugeständnis der jüdischen Überlieferung niemals auch nur versucht wurde.

Die Grundgedanken selbst, nach denen alles Einzelne im Kultus wie im bürgerlichen Leben geregelt wird, sind außerordentlich einfach. Das ganze Cerimonialgesetz hat streng genommen nur den einen Zweck, den Bürger des Gottesstaats durch mancherlei Handlungen bezeugen zu lassen, daß er Jahwe als den Herrn alles Raums, aller Zeit, alles Besitzes und alles Lebens anerkennt. Somit sollte ihm alles dies ganz und für immer geheiligt, d. h. als unantastbares Eigentum zu alleinigem Gebrauche zugeeignet sein. Da dies unmöglich, läßt sich Gott an der Aussonderung eines Teils des Raums, der Zeit u. s. w. zum Behufe unbedingter Heiligung genügen. So ist der Theorie nach alles Land Eigentum Jahwes; aber es giebt nur einen Ort, das Offenbarungszelt mit der heiligen Lade, der unbedingt heilig ist und daher allein als Stätte der Verehrung Gottes dienen kann. Mit dieser Voraussetzung wird in solchem Grade Ernst gemacht, daß in der ganzen Zeit vor der Errichtung des Offenbarungszeltes und des Brandopferaltars irgendwelcher Kultus ganz undenkbar erscheint. Die Priesterschrift kennt keine Altäre und Opfer in der Patriarchenzeit, daher auch nicht den Unterschied reiner, d. h. opferfähiger, und unreiner Tiere in der Arche Noahs (1 Mos. 7, 14 ff.; anders der Jahwist 7, 2). Dagegen wird bei der Gesetzgebung am Sinai zuerst (25, 8 ff.) für die Beschaffung des heiligen Ortes als der unerläßlichen Vorbedingung für den Kultus gesorgt. Daß das Wohnen Gottes in diesem Heiligtum nicht als eine Einwohnung seiner vollen Persönlichkeit gedacht ist, wurde schon oben betont. Wohl aber hat es ihm gefallen, fortan nur an dieser Stelle (die natürlich immer als Vorbild des Tempels zu verstehen ist) sich zu offenbaren und die Opfer und Gaben Israels entgegenzunehmen. Den allerheiligsten Mittelpunkt bildet (2 Mos. 25, 22) die sogenannte Kapporeth, der Deckel der heiligen Lade im Allerheiligsten. An ihn schließen sich mit abnehmender Heiligkeit das Heilige und der Vorhof. Das Allerheiligste darf (so scheint es wenigstens nach 3 Mos. 16; eine etwas freiere Theorie findet sich noch 4 Mos. 18, 7) nur der Hohepriester und zwar nur am großen Versöhnungstage betreten, das Heilige nur die Priester (4 Mos. 4, 5. 15. 20. 18, 3), nicht die Leviten.

In der Theorie von der heiligen Zeit erscheint als die Hauptsache, daß Ruhetage ausgeschieden werden, an denen man sich nicht zu eigenem Nutzen an der Jahwe geheiligten Zeit vergreifen darf. Dies gilt vom wöchentlichen Feiertage, dem Sabbat, wie von den sonstigen Festtagen. Und zwar, je heiliger der Tag, desto strenger ist alle Arbeit verboten; an gewöhnlichen Festtagen nur die Berufsarbeit (3 Mos. 23, 7 f. 21. 24 ꝛc.), am Sabbat und am großen Versöhnungstage jederlei Arbeit (V. 3. 30). Bei alledem ist noch ein Doppeltes bemerkenswert: die gesteigerte Zahl der Feste und die Zurückführung fast aller auf religiöse (theokratische) Motive. Die älteren Gesetze kennen nur die Pflicht, Jahwe dreimal im Jahre ein Fest zu feiern (2 Mos. 23, 14. 34, 23. 5 Mos. 16), und zwar sind diese drei Feste Natur-, d. h. vor allem Erntefeste. Das siebentägige Fest der ungesäuerten Brote im Ährenmonat galt nach 5 Mos. 16, 9 (vergl. dazu auch 3 Mos. 23, 10) ursprünglich dem Beginn der Ernte; der erste der sieben Tage ist das Passah, ursprünglich wohl das Fest der Darbringung der Erstlinge vom Vieh. Das Wochenfest feiert die glückliche Beendigung der Getreideernte, das Herbstfest (in alter Zeit „das Fest“ schlechthin genannt) die der Obst- und

Weinlese. Im Priestergesetz (3 Mos. 23. 4 Mos. 28. 29) geht das Passah den sieben Tagen der ungesäuerten Brote als selbständiges Fest voran und gilt samt diesen ausschließlich der Erinnerung an die göttliche Bewahrung, die das Volk beim Auszug aus Ägypten erfuhr. Das Herbstfest ist gleichfalls achttägig und der Erinnerung an das Wohnen in Laubhütten während des Wüstenzugs geweiht. Nur das Wochen- (Pfingst-)Fest hat im Alten Testament noch keine theokratische Begründung. Als neue Feste kommen hinzu: der Tag des Gedächtnisblasens am 1. des 7. Monats und der große Versöhnungstag am 10. desselben Monats. Wie diese letzteren werden nunmehr auch die alten Feste genau datiert (Passah am 14. des 1. Monats, Laubhütten vom 15.—22. des 7. Monats), während sie in alter Zeit je nach dem Stande der Ernte ausgerufen wurden. An sieben von diesen Feiertagen (nach 3 Mos. 23, 3 überdies an allen Sabbaten) soll „heilige Versammlung" des ganzen Volks am Heiligtum stattfinden — eine Forderung, die nur an solche gerichtet werden konnte, die wie die nachexilische jüdische Gemeinde dem einen Heiligtum nahe wohnten. Von besonderem Interesse ist endlich der Ausbau der Sabbatfeier in 3 Mos. 25. Auch 2 Mos. 21, 2 ff. weiß von der Freilassung des hebräischen Sklaven nach sechsjährigem Dienst und 23, 11 von der Preisgebung des Ackerertrags im je 7. Jahre (also nicht von allen Feldern zugleich!) an die Armen und das Wild. 5 Mos. 15 gebietet, aller sieben Jahre ein Erlaßjahr zu Gunsten hebräischer Sklaven und armer Schuldner zu feiern. In der Priesterschrift dagegen taucht ein ganz neuer Gesichtspunkt auf: das Sabbatsjahr ist vor allem ein Sabbat, eine Ruhezeit, die das Land selbst Jahwe feiert. Das Feld darf nicht besäet, der Weinstock nicht beschnitten, das freiwillig Gewachsene nicht geerntet werden. Die letzte Konsequenz der Sabbatsidee ist die Feier des Jubel- oder Halljahres (3 Mos. 25, 8 ff.) im je 50. Jahre, d. h. nach Ablauf von sieben Sabbatsjahrwochen. Auch das Halljahr ist eine Ruhefeier des Bodens und zugleich ein Termin, an welchem aller irgendwie veräußerte Besitz wieder an den ursprünglichen Besitzer zurückfällt. Das Motiv dieser seltsamen Bestimmung wird V. 23 klar ausgesprochen. Wirklichen Besitz giebt es für niemand. Alles Land ist nur ein Lehen Jahwes; die Rückgabe an den, dem er es zuerst verliehen, ist eine Anerkennung der Lehensherrlichkeit Jahwes.

Damit sind wir bereits bei dem dritten jener Hauptgrundsätze der Priesterschrift angelangt: Jahwe ist der wirkliche Herr alles Eigentums, dessen sich Israel irgendwie rühmen könnte. Der Anerkennung dieser Thatsache gilt ein sehr großer Teil der Vorschriften über die Opfergaben. Auch die älteren Gesetze wissen von Erstlingsgaben und Opferspenden an Jahwe. Aber diese Gaben sind teils sehr geringfügig (5 Mos. 18, 3. 26, 2), teils werden sie (wie der sogenannte Zehnte 5 Mos. 14, 22 ff. und die Vieherstlinge 15, 19 ff.) von dem Geber und seiner Familie am Heiligtum verzehrt. Nach dem Priesterkodex dagegen sind von allen Heilsopfern die Brust und die rechte Keule, von allen Sünd- und Schuldopfern das ganze Fleisch, ferner alle Vieherstlinge und die Erstlinge vom Getreide, Most, Öl und Brotteig an die Priester abzugeben, außerdem der Zehnte von allen Feld- und Baumfrüchten, ja nach 3 Mos. 27, 32 sogar vom Vieh, an die Leviten. Schließlich wird der Grundsatz, daß von allem Besitz ein Teil für Jahwe ausgeschieden werden müsse, in der Theorie dahin ausgedehnt, daß den Priestern und Leviten — gegen den älteren, in P noch 4 Mos. 18, 20. 26, 62 vertretenen Grundsatz — 48 Städte samt den zugehörigen Gemeindetriften überwiesen werden (4 Mos. 35. Jos. 21).

In betreff der Opfer und Gaben an Jahwe mag gleich hier noch eines anderen tiefgreifenden Unterschiedes zwischen der älteren Praxis und der des Priestergesetzes gedacht sein. War das Opfer nach der ältesten Auffassung die Anerbietung erfreuender Speise an die Gottheit, daher nichts geopfert werden kann, außer was auch dem Menschen zur Nahrung dient (wobei nur noch Bedingung ist, daß die Gabe aus dem thatsächlichen Besitz des Darbringers stammt), war infolgedessen das fröhliche Mahl zu Dank und Ehren der Gottheit, „das Essen

und Trinken vor dem Angesicht Gottes", d. h. am Heiligtum, die Hauptsache, so tritt dagegen in der Priesterschrift die Besitzentäußerung in den Vordergrund. Die alten Mahlopfer gelten ihr gleichsam als Opfer zweiten Grads; als weit wichtiger und wirksamer erscheinen die Brandopfer und noch vor diesen die Sünd- und Schuldopfer. Das Fleisch der letzteren ist „hochheilig" und darf nur von den Priestern an heiliger Stätte genossen werden. Die nähere Unterscheidung dieser Opferarten stammt vielleicht schon aus älterer Zeit; einen sicheren Beleg für ihre Erwähnung in vorexilischer Zeit giebt es jedoch nicht. Das große Gewicht, das auf sie gelegt wird, ist ein sprechendes Zeugnis für den düsteren, von tiefem Bußernst und Sühnebedürfnis erfüllten Charakter des nachexilischen Kultus. Die Wertlegung auf einen regelmäßigen, mit peinlicher Beobachtung des Rituals ausgeführten Opferdienst prägt sich noch in einem anderen Umstand aus. Die vorexilische Zeit kennt zwar tägliche Opfer des Königs (2 Kön. 16, 15), aber erst bei Hesekiel (45, 17. 22 u. a.) werden die täglichen und die Festopfer zugleich für die Gemeinde dargebracht. Im Priestergesetz aber (vergl. die Opfertabelle 4 Mos. 28. 29) sind die offiziellen, d. h. die von den Priestern im Namen der Gemeinde dargebrachten Opfer in einer Weise gesteigert, daß dazu jährlich 113 junge Stiere, 1086 Lämmer, 36 Widder und 29 Böcke, je mit Beigabe eines Speis- und Trankopfers von genau bestimmtem Maß, erforderlich sind.

Wie Raum, Zeit und Besitz sind aber auch alle Personen Jahwe geheiligt. Dieser vierte Grundgedanke findet seinen Ausdruck teils in der altüberlieferten Heiligung aller Erstgeborenen, teils in der Auferlegung des Kopfgelds (nach 2 Mos. 30, 13 ff. einer Steuer zur Lösung der Jahwe verfallenen Personen), teils endlich in den Bestimmungen über den Dienst der Priester und Leviten. In vorexilischer Zeit waren priesterliche Verrichtungen nicht an einen bestimmten Stand gebunden. Jeder Hausvater konnte und pflegte zu opfern; von David und Salomo wird unbedenklich auch das berichtet (2 Sam. 6, 18. 1 Kön. 8, 55), daß sie das Volk segneten. Der Berufspriester an den Heiligtümern bedurfte man vor allem zur Erlangung von Orakeln mittels des heiligen Loses. Aber auch an den größten Heiligtümern, wie dem zu Jerusalem, gab es nicht einen „Hohenpriester" im Sinn der Priesterschrift, sondern nur einen (unter David und Salomo zwei) Oberpriester. Dieser gehört zu den obersten Beamten des Königs, hat sich seinem Befehle strikt zu fügen (2 Kön. 16, 10 ff.) und kann wie irgend ein anderer Beamter entlassen werden (1 Kön. 2, 26). Dabei lehren Stellen wie Richt. 17, 5. 2 Sam. 8, 18. 20, 26, daß das Priestertum keineswegs an die Abstammung von Levi geknüpft war, wennschon nach Richt. 17, 13 der Levit einem anderen Priester vorgezogen wurde. Wie sodann durch das Deuteronomium das legitime Priestertum allein auf Jerusalem beschränkt, durch Hesekiel Kap. 44 der Grund zur Unterscheidung von Priestern („Söhnen Zadoks") und Leviten (den einstigen Höhenpriestern) gelegt wurde, haben wir bereits S. 181 besprochen. In der Priesterschrift nun ist diese Unterscheidung endgiltig vollzogen und in ein wohldurchdachtes System eingefügt; in letzterem sind natürlich durchaus die nachexilischen Zustände vorausgesetzt. Folgendes sind die Grundzüge dieses Systems.

Der Idee nach sollte ganz Israel Priesterdienst thun. Da aber die dazu erforderliche levitische Reinheit — abgesehen von anderen Bedingungen — unmöglich von allen gewahrt werden kann, so hat Jahwe eine Stellvertretung geordnet in Gestalt der „Söhne Aarons", d. i. des innerhalb bestimmter Familien erblichen Priestertums. Die Zurückführung aller auf Aaron, resp. auf dessen Söhne Eleasar und Ithamar, sollte offenbar eine Erweiterung des Kreises der „Söhne Zadoks" ermöglichen; aus Gründen, die für uns nicht durchsichtig sind, muß die Anerkennung einiger Nichtzadokiten unumgänglich gewesen sein. Diese wurden nun, wie die Zadokiten von Eleasar, von Ithamar abgeleitet. Werden nun schon an die gewöhnlichen Priester in betreff ihrer levitischen Reinheit hohe Anforderungen gestellt, so vollends an ihre Spitze, den (gleichfalls erblichen) Hohenpriester. In seiner Person findet die Darstellung

des priesterlichen und zugleich königlichen Volks ihren eigensten und vollendetsten Ausdruck. So namentlich in der überreichen Symbolik seiner Amtskleidung (2 Mos. 28, 2 ff.). Auf die königliche Würde deutet der blaue und rote Purpur, aus dem sein Gewand besteht, und das goldene Diadem an seinem Kopfschmuck; auf die Darstellung des priesterlichen Volks teils die Aufschrift des Diadems („Jahwe geheiligt"), teils die Namen der zwölf Stämme, die er in Edelsteine eingegraben auf dem Schulterkleide und dem Brustschilde trägt. Wenn es noch eines Beweises bedürfte, daß der Hohepriester durch alles dies als das souveräne Haupt des Priesterstaates hingestellt werden sollte, in einer Weise, wie sie vor dem Exil gegenüber einem königlichen Beamten niemandem in den Sinn kommen konnte und auch Hesekiel noch nicht in den Sinn gekommen ist, so wäre er durch 4 Mose 35, 25 geliefert. Mit dem Tode des Hohenpriesters erlischt das Anrecht des Bluträchers. Das heißt: mit ihm endigt eine bestimmte Periode des staatlichen Lebens wie anderwärts mit dem Tode des Fürsten.

Wie die priesterliche, so fließt auch die Amtsbefugnis der Leviten lediglich aus der ein für allemal getroffenen göttlichen Anordnung. Nur irrt die noch immer übliche Auffassung darin, daß sie die Leviten, weil gleichfalls (wie Mose und Aaron) dem Stamme Levi angehörig, für Priester niederen Ranges hält, gleichsam für die breite Basis, auf der sich das eigentliche Priestertum bis zur hohenpriesterlichen Spitze erhebt. Aber dies ist nicht die Meinung des Priesterkodex. Nach ihm sind sie vielmehr (4 Mos. 3, 6. 8, 16 ff. u. a.) eine Gabe des Volks an die Priester zur Bedienung derselben, daher nach 4 Mos. 8, 9 ff. bei ihrer Weihe ganz in der Weise eines sogenannten „Webeopfers" Jahwe (und an seiner Statt den Priestern) darzubringen. Infolgedessen verrichten sie nun alle die niederen Dienste am Heiligtum, die eigentlich das Volk selbst oder genauer die Erstgeborenen verrichten sollten. Dieser Gedanke, daß eigentlich jeder einzelne Levit als Stellvertreter eines Erstgeborenen seinen Dienst thut, findet einen sprechenden Ausdruck 4 Mos. 3, 41 ff. Für die 22 273 Erstgeborenen sind nur 22 000 Leviten als Stellvertreter vorhanden; 273 müssen somit noch besonders „gelöst" werden. Die Leviten aber sind kraft ihrer Weihe befähigt, zwar nicht *im* Heiligtum zu amtieren, wohl aber, dasselbe zu umgeben und so als eine Art Schutzwand die profane Menge vor der vernichtenden Heiligkeit Jahwes zu sichern (4 Mos. 1, 53 u. a.).

Ziehen wir nun aus alledem, was über die Grundideen der Priesterschrift und deren Ausführung zu sagen war, das Facit, so lautet es ohne Widerrede in Kürze also: Das Vorhandensein des Priestergesetzes in vorexilischer Zeit könnte nur behauptet werden unter der gleichzeitigen Annahme, daß kein Mensch, und zwar auch nicht die geistlichen Leiter des Volks, wie z. B. die Priester Jeremia und Hesekiel, von ihm gewußt haben. Wäre nun schon dies eine ungeheuerliche Annahme, so nicht minder die andere, daß eine so tief- und feinsinnige Symbolik, eine solche erschöpfende Ausführung der religiösen Grundgedanken den Anfang der Kodifikationen gemacht haben sollte, um dann doch gänzlich unbeachtet zu bleiben. Was in aller Welt hätte dann die Söhne Zadoks zu Jerusalem bewegen sollen, nicht lieber dieses Gesetz einzuführen anstatt des schlichten prophetischen Gesetzes im Urdeuteronomium? Und was hätte Hesekiel bewegen sollen, mühsam einen neuen Grund zu legen, wenn das ganze Gebäude in der wünschenswertesten Gestalt und Ausdehnung bereits vorhanden war? Dagegen stellt sich uns alles in bester Ordnung und wie selbstverständlich dar, wenn wir die Kodifikationen in der Reihenfolge Deuteronomium, Hesekiel 40—48, Heiligkeitsgesetz, Priesterkodex entstanden denken. Dieser letztere hat — wenn auch nicht, wie wir unten sehen werden, in seiner jetzigen Gestalt — durch Esra offizielle Geltung erlangt und ist seitdem für Kultus und Leben und die gesamte Geschichtsauffassung der Juden maßgebend geblieben; war er doch in der allmählichen schriftlichen Ausgestaltung der Lebensordnungen für Israel *das letzte Wort*.

Nur eine Frage könnte noch aufgeworfen werden, und zwar in betreff eines Hauptpunktes, der Stellung der Leviten. Nach Hesekiel 44, 10 ff. war die Verurteilung der einstigen Höhenpriester zu dem niederen Dienst am Heiligtum eine verdiente Strafe; nach dem Priesterkodex ist der Dienst der Leviten kraft göttlicher Bestimmung ein Ehrenamt, auf das sie stolz sein dürfen. Wie reimt sich das zusammen? Die Geschichte der nachexilischen Zeit giebt uns die Antwort. Die Nichtzadokiten waren so wenig geneigt, die ihnen von Hesekiel zugewiesene Rolle zu übernehmen, daß sich z. B. unter den 458 mit Esra Zurückkehrenden anfangs nicht ein einziger Levit befand und nur durch besondere Maßregeln Esras (8, 15 ff.) noch 38 zum Mitziehen bewogen wurden. Auch in der Erzählung von dem Aufstand der Korachiten, die jetzt in 4 Mos. 16 mit einem älteren Bericht über einen politischen Aufstand der Rubeniten verschmolzen ist, spiegeln sich deutlich die heftigen (nachmals mit tiefem Stillschweigen bedeckten) Kämpfe ab, die der Widerwille der Nichtzadokiten gegen die Art ihrer Verwendung beim Kultus hervorrief. Nach alledem ist es selbstverständlich, daß die Priesterkreise wenigstens zu einer anderen Begründung der Stellung der Leviten genötigt waren.

Welchen Umfang der ursprüngliche, etwa um 500 in Babylonien verfaßte Priesterkodex gehabt hat, ist streitig. Doch hat man mindestens sehr wahrscheinlich gemacht, daß er ein Kultusgesetz in Form einer Geschichte der Entstehung der heiligen Ordnungen — wohl schon mit Einschluß der Vorgeschichte — enthielt, so daß also die ausführlicheren Theorieen, wie die sogenannte Opferthora 3 Mos. 1—7 (in der übrigens selbst wieder mehrere Schichten deutlich zu unterscheiden sind), geschweige wie 4 Mos. 35 und Jos. 21, erst einer jüngeren und jüngsten Schicht angehören können.

Daß mit der offiziellen Einführung des Priestergesetzes bis 444 gezögert wurde, erklärt sich wohl auch nur aus der oben erwähnten Schwierigkeit der Levitenfrage. Ganz besonders befremdlich ist, daß Esra, der doch nach Esr. 7, 14 das Gesetz Gottes bereits 458 aus Babylonien mitbrachte, noch 14 Jahre mit der Veröffentlichung zögerte. Offenbar schien erst nach der Einsetzung Nehemias als Statthalter der geeignete Zeitpunkt gekommen. In dem hochinteressanten urkundlichen Bericht über die Einführung des neuen Gesetzes Neh. 8—10 wird deutlich ein doppeltes vorausgesetzt: erstlich (8, 1), daß das Gesetzbuch bisher nur von Esra verwahrt, also von ihm aus Babylonien mitgebracht war. Zweitens, daß der Inhalt dem Volke bis dahin durchaus unbekannt war. So muß zu der neuen Art, das Laubhüttenfest zu feiern, nach 8, 14 ff. erst durch öffentliche Ausrufer aufgefordert werden. Aus dieser Stelle mit ihrer ausdrücklichen Berufung auf 3 Mos. 23, 40 lernen wir zugleich, daß das Gesetzbuch Esras auch Bestandteile des Heiligkeitsgesetzes enthielt. Daß es andererseits nicht mit der ganzen jetzigen Priesterschrift identisch gewesen sein kann, ergiebt sich daraus, daß Esra nicht in einem Athem so heterogene Bestimmungen treffen konnte, wie sie sich in den verschiedenen Schichten des Priesterkodex finden (vergl. z. B. 4 Mos. 4, 3 mit 8, 24; 2 Mos. 29, 7 und 3 Mos. 8, 12. 21, 10, nach welchen Stellen nur Aaron gesalbt wird, mit 2 Mos. 28, 42 und 4 Mos. 3, 3; Esr. 9, 4 scheint noch immer vorausgesetzt, daß abends nur ein Speisopfer zu bringen ist, während 2 Mos. 29, 41 u. a. ein Lamm gefordert wird). Vollends unmöglich ist nach alledem die früher herrschende Annahme, daß das Gesetzbuch Esras der ganze jetzige Pentateuch gewesen sei. Dagegen ist es durchaus verständlich, daß man, nachdem ein priesterliches Gesetzbuch im Geiste Hesekiels bereits einige Jahrzehnte in Geltung gestanden hatte, nun nochmals Hand anlegte, alles Vorhandene zu einem großen Korpus zu vereinigen. Dabei begnügte man sich jedoch nicht damit, das Gesetzbuch Esras mit JED (s. o. S. 182) zu verschmelzen. Vielmehr wurden jetzt alle die Kodifikationen mit aufgenommen, die teils als Seitenstücke zu früher aufgenommenen Abschnitten (so z. B. 2 Mos. 35—40 neben Kap. 25 bis 31), teils zum Behufe weiterer Ausführung der Grundgedanken vor und nach Esra in den

Priesterkreisen entstanden waren *. Dabei behandelte der Redaktor das ältere Korpus (JED) im allgemeinen mit großer Schonung. Er ließ den Wortlaut desselben auch da bestehen, wo er dem geschichtlichen Bericht und den Theorieen der Priesterschrift widersprach. Man überließ es fortan den Schriftgelehrten, die Schwierigkeiten zu heben, die durch die Verschmelzung so mannigfaltiger und doch gleichmäßig als kanonisch geltender Teile entstehen mußten. Anderwärts (so z. B. in der Sintflutsgeschichte 1 Mos. 6 ff.) wurde der Anstoß durch geschickte Verflechtung der verschiedenen Berichte gehoben. Nur selten scheint der Redaktor zum letzten Mittel, der Auslassung abweichender Berichte, gegriffen zu haben. Sicher ist dies z. B. 2 Mos. 33, 6 der Fall, wo der Bericht von JE über die Anfertigung des Offenbarungszeltes inmitten der beiden großen Perikopen der Priesterschrift, die demselben Gegenstande gewidmet waren, unmöglich beibehalten werden konnte. In welcher Weise aber das endlich abgeschlossene Korpus — wohl noch vor Ablauf des fünften Jahrhunderts — für kanonisch und nach allen seinen Teilen maßgebend erklärt wurde, das entzieht sich abermals gänzlich unserem Wissen. Nur das ist zweifellos, daß sich die Kanonisierung zunächst nur auf den Pentateuch, mit Ausschluß des Buches Josua, erstreckte, obschon auch in diesem die Verschmelzung von P mit JED gleichzeitig mit der Schlußredaktion der fünf Bücher Mose erfolgt sein muß. Aber die Samaritaner kennen als heiliges Buch nur den Pentateuch; also muß zu der Zeit, wo sie diesen von den Juden übernahmen, das Buch Josua bereits abgetrennt gewesen sein. Diese Abtrennung steht aber wohl in Zusammenhang mit einer letzten Überarbeitung der Geschichtsbücher von Josua bis 2 Könige Kap. 25. Dabei ist — ganz wie im Pentateuch — der Wortlaut der deuteronomistischen Redaktion (s. o. S. 182 f.) fast überall unangetastet geblieben. Der Redaktor (im Buche Josua, dem Buche der Richter und den Samuelisbüchern von uns mit R bezeichnet) begnügte sich im allgemeinen mit der Einschiebung einzelner Verse. So in Richt. 3, 1–3. 6, 7 ff.; selten in den Samuelisbüchern (doch vergleiche die überaus charakteristischen Beispiele 1 Sam. 6, 15 und 2 Sam. 15, 24). Diese Zuthaten enthalten teils religiöse Urteile, teils chronologische Angaben oder erläuternde Bemerkungen, bisweilen auch einen Ausgleich von Widersprüchen in den verschiedenen Schichten. Doch fehlt es auch nicht ganz an selbständigen Zuthaten, die entweder dem Volksmund (so wohl 1 Sam. 19, 18 ff.) oder jüngeren, erbaulichen Schriften entlehnt sein dürften. Zu den Beispielen der letzteren Art gehört außer 1 Sam. 16 namentlich auch die Umarbeitung einer älteren Vorlage in Richt. 20 f. im Geiste der Priesterschrift. In den Königsbüchern sind die Zuthaten des oder der letzten Redaktoren (wie die der deuteronomistischen Redaktion) mit Z bezeichnet. Sie sind unverkennbar in Fällen wie I, 8, 4^{b}, aber nicht minder auch in Abschnitten, wie I, 12, 21 ff. und 33 ff. (vergl. II, 23, 16 ff.) oder II, 1, 9 ff., die durchaus den Charakter des Midrasch (s. u. bei der Chronik) an sich tragen.

Das große, durch die bisher besprochenen Bemühungen entstandene Werk stellte den Geschichtsverlauf von Anfang der Welt bis zur Befreiung Jojachins (561 v. Chr.) dar. Es mangelte somit noch an einem Werke, das über die Wiederaufrichtung des jüdischen Staats und namentlich auch über die Reformen Esras und Nehemias auf Grund des priesterlichen Gesetzbuchs Auskunft gab. Diesem Bedürfnis wurde im Laufe des fünften Jahrhunderts durch verschiedene Sonderschriften genügt, die uns zum Teil noch in den Büchern Esra und Nehemia erhalten sind. Die letzteren stammen jedoch in ihrer jetzigen Gestalt von der Hand des Chronisten und bildeten ursprünglich mit den beiden „Büchern der Chronik" ein Ganzes. Und zwar hat der Chronist höchstwahrscheinlich zuerst die Bücher Esra und Nehemia redigiert und

* Zu den erst vom letzten Redaktor herrührenden Nachträgen gehört wahrscheinlich auch das merkwürdige Kapitel 1 Mos. 14, welches einem Midrasch über die Patriarchengeschichte entnommen zu sein scheint.

erst dann auch die ältere Geschichte einer Neubearbeitung unterzogen. So entstand ein Werk, das fortlaufend die ganze Geschichte von Adam bis zum zweiten Aufenthalt Nehemias 432 darstellte. Für diese Reihenfolge, Chronik — Esra — Nehemia, spricht noch jetzt der Umstand, daß der Schluß der Chronik, der mitten im Satze abbricht, im Eingang des Esrabuchs wiederaufgenommen und vervollständigt wird. Die jetzige Reihenfolge ist wohl so zu erklären, daß Esra und Nehemia (nach denen zunächst allein ein Bedürfnis vorlag) bereits in den dritten Teil des Kanon aufgenommen waren, als man sich entschloß, auch der Chronik selbst noch einen Platz zu gönnen.

In welchem Geiste der Chronist die ihm vorliegenden Quellen redigiert, resp. selbst Geschichte geschrieben hat, wird weiter unten zu erörtern sein. Wenden wir uns zunächst zu den Sonderquellen, aus denen der Chronist in den Büchern Esra und Nehemia* geschöpft hat. Es sind dies, abgesehen von mehreren einzelnen Urkunden, eine aramäische Quellenschrift aus der Mitte des fünften Jahrhunderts (Qa in Esra 4—6), sowie die eigenen Denkwürdigkeiten Esras und Nehemias (E und N). In betreff aller dieser Quellen ist zu bemerken, daß sie der Chronist (resp. die Vorlage desselben, s. u.) offenbar nicht immer nach ihrem Wortlaut, sondern mehr oder weniger überarbeitet mitteilt, daher in den Randbuchstaben zwischen Q, Qa, E, N einerseits und q, qa, e, n anderseits unterschieden werden mußte. So unterliegt gleich in dem Edikt des Cyrus die Bezeichnung Jahwes als des Gottes des Himmels (Esr. 1, 2) schweren Bedenken. Dasselbe gilt von gewissen Wendungen in den Briefen des Thatnai, Darius und Artaxerxes I. Kap. 5, 7 ff. 6, 7 ff. und 7, 12 ff. Das urkundliche Verzeichnis der mit Serubabel und Josua Zurückgekehrten stammt nach Neh. 7, 5 aus den Denkwürdigkeiten Nehemias. Daß es der Chronist von dorther (oder noch wahrscheinlicher aus einem Geschichtswerk, in welches Neh. 7 ff. aufgenommen war) entlehnt hat, geht daraus hervor, daß Esra 3, 1 noch mit Neh. 7, 73^{b} fortgefahren wird, welcher Halbvers eigentlich den Eingang von Kap. 8 bildet. Die aramäische Quellenschrift in Esra 4, 8—6, 18 und 7, 12—26 zeigt sich wohl unterrichtet; doch ist 4, 6—23 vom Chronisten irrtümlich zu früh eingereiht (vergl. die erste Note zu S. 910 der Übersetzung). Fraglich ist, ob die jetzige Gestalt einiger Urkunden in dieser Quellenschrift (s. o.) schon auf Rechnung des aramäischen Schriftstellers oder erst auf die des Chronisten zu setzen ist.

Während sich der erste Teil des Esrabuches mit den Ereignissen von 538—516 beschäftigt, berichten Kap. 7—12 über die Heimkehr Esras und einer zweiten Schar von Exulanten im Jahre 458, fast durchweg nach den eigenen Denkwürdigkeiten Esras. Diese erweisen sich besonders da, wo sie im Wortlaut vorliegen (Esra 7, 27—34. Kap. 9) als eine vorzügliche Quelle; doch sind auch von den Abschnitten, die durch die Hand des Chronisten oder seines Gewährsmannes gegangen sind, einige (so namentlich Esra 10 und Neh. 8—10) von größter Wichtigkeit. Dasselbe gilt von allen Teilen der Denkwürdigkeiten Nehemias, des Mundschenken Artaxerxes I., der 445 als königlicher Statthalter nach Jerusalem kam und die schwer gefährdete Stadt durch den raschen Wiederaufbau der Mauern vor weiteren Angriffen der feindlichen Nachbarn sicherte. Dieser „Bericht Nehemias, des Sohnes Hakaljas", liegt uns Neh. 1, 1—7, 5. 11, 1. 2. 12, 31 f. 37—40 über seinen ersten Aufenthalt (445—433), 13, 4—31 über den zweiten (432) im Wortlaut vor und fesselt in hohem Grade durch die anspruchslose, zuverlässige Darstellung der Ereignisse, wie überhaupt als Denkmal einer energi-

* Auch nach der Trennung von der Chronik wurden Esra und Nehemia von den Juden (so von Josephus c. Apion. 1, 8 und im Talmud) als ein Buch gezählt, von Origenes und in der lateinischen Bibel als Esra I und II. Dagegen zählt die griechische Bibel ein apokryphes griechisches, aus dem letzten Jahrhundert v. Chr. stammendes (in der lateinischen Bibel als Esra III gezähltes) Buch als Esra I. Das sogenannte vierte Esrabuch ist ein fast nur in Übersetzungen erhaltenes Apokryphon wahrscheinlich aus der Zeit Domitians.

schen und dabei durch und durch wahrhaftigen und frommen Persönlichkeit. Aus derselben Quelle ist ohne Zweifel auch 11, 4 ff. entnommen, eine Liste aus der Zeit Serubabels, die schon Ewald als die ursprüngliche Fortsetzung zu 7, 73b erkannte. Dagegen dürfte das urkundliche Verzeichnis in Kap. 12 aus dem V. 23 erwähnten „Buche der Zeitgeschichte" stammen, einer Chronik, die bis auf Johanan, den Sohn (nach V. 22: Enkel) Eljasibs, also etwa bis zum Ende des fünften Jahrhunderts reichte. Ob der Chronist (d. h. der Redaktor unserer Bücher Esra und Nehemia) dieser Quelle auch den Bericht Esras in Neh. 8—10 oder überhaupt die Auszüge aus den Denkwürdigkeiten Esras und Nehemias entnahm, muß dahin gestellt bleiben.

Beschränkte sich bisher die Thätigkeit des Chronisten, zumal im Buche Nehemia, nur auf einzelne Zusätze oder unwesentliche Eingriffe, so tritt er dagegen in der Chronik* selbst in ganz anderem Sinne als Verfasser auf. Im ersten Teil (I, 1—9) wird die Geschichte bis auf David durchaus in Gestalt von Stammbäumen vorgeführt. Der zweite Teil (I, 10—30) behandelt die Geschichte Davids, der dritte (II, 1—9) die Geschichte Salomos, der vierte endlich (II, 10—36, 21) die Geschichte Judas seit der Reichsspaltung bis zum babylonischen Exil. Über den Schluß (36, 22 f.), der erst Esra 1, 3 vervollständigt wird, vergl. oben S. 196.

Die Chronik will in Wahrheit nicht eine Geschichte Israels, sondern nur eine solche der davidischen Dynastie mit besonderer Berücksichtigung des Tempelkults geben. Der Standpunkt ist der des strengsten Levitismus in einer Gestalt, wie sie sich erst nach längerer Herrschaft des Priestergesetzes herausbilden konnte. Daß der Verfasser selbst zu den Leviten und zwar zu den Tempelsängern oder -Musikern zählte, wird durch die auffällige Hervorhebung der letzteren zweifellos. Die Art, wie der Chronist die alte Geschichte im Geiste des Levitismus umformt, tritt uns besonders da überaus charakteristisch entgegen, wo wir seine Darstellung aus der von ihm benutzten Vorlage in den Büchern Samuelis oder der Könige genau kontrollieren können. Da springt uns vor allem die mechanische Durchführung des Grundsatzes in die Augen: alle Verschuldung zieht baldige Ahndung nach sich und alles Mißgeschick ist Strafe für Verschuldung. Man vergl. I, 10, 13 f. II, 12, 1 f. 16, 12 (im Zusammenhang mit V. 7 ff.); 19, 2 ff. (als Urteil über 18, 2 ff.); 20, 35 ff. (in direktem Widerspruch mit 1 Kön. 22, 49 f.); 24, 2 (gegen 2 Kön. 12, 3) und 24, 17 ff. als Ursache des V. 23 ff. berichteten Mißgeschicks; ferner 25, 14 ff. und 21 ff.; 26, 16 ff.; 33, 11 ff. (wo die Sünden Manasses gebührend gestraft, zugleich aber die 55jährige Dauer seiner Regierung durch seine Bekehrung erklärt werden soll). Nach 35, 21 ff. fiel Josia, weil er dem Worte Gottes nicht gehorcht hatte, das durch den Pharao Necho an ihn ergangen war.

Umgekehrt setzt zweifelloses Glück eine makellose Frömmigkeit voraus. Daher berichtet der Chronist nichts über das Leben Davids als Bandenführer oder als Vasall der Philister, nichts über seinen Ehebruch und den Uriahandel, nichts über die traurigen Vorgänge in der Familie Davids, nichts über die Art der Thronbesteigung Salomos, von der uns 1 Kön. 1 berichtet. Das alles hängt allerdings zugleich mit dem Bestreben zusammen, David, den eigentlichen Urheber des Tempelbaus, mit einer Art von Heiligenschein zu umgeben. Nur die Volkszählung wird I, 21, 1 als eine Verschuldung anerkannt, zu der ihn der Satan angereizt habe. Diese Erzählung war nicht zu entbehren, weil die Weihe des nachmaligen Tempelplatzes durch David mit ihr verknüpft war. Denn David, nicht dem Götzendiener Salomo (obwohl von dem Götzendienst selbst nichts berichtet wird), sollte alles zugeschrieben werden, was zur Vorbereitung des Tempelbaus und der Kultusordnungen erforderlich war. Nicht weniger als

* Diesen Namen hat Luther von Hieronymus („chronicon totius historiae divinae") übernommen. In der griechischen Bibel heißt das Werk (denn die Chronik bildete ursprünglich nur ein Buch) paraleipomena, d. h. [in den früheren Büchern] Übergangenes, bei den Juden „Zeitgeschichte"

sieben Kapitel (I, 22—26. 28 f.) sind dem Bericht über die Ansammlung von Baumaterialien (darunter allein Gold und Silber im Betrage von fast neun Milliarden Mark) und die sonstigen Anordnungen Davids gewidmet. Sogar das Modell zu dem Tempel und allen Tempelgeräten wird Salomo von David übergeben, samt einer schriftlichen Anweisung von der Hand Jahwes.

Der mechanischen Anschauung, nach welcher das Glück und die Macht der Könige in genauem Verhältnis stehen muß zu dem Grad ihrer Frömmigkeit, entsprechen auch die Angaben über die Zahl ihrer Krieger. Die frömmsten Könige verfügen über die größten Heere. So hat David über $1^1/_2$ Million Krieger, Josaphat über eine Million, Asa 580 000, Abia 400 000 (gegen 800 000 Israeliten, von denen dann $^1/_2$ Million im Streite fällt), Usia 307 500, Amazja 300 000, Rehabeam nur 180 000. In Wahrheit dienen übrigens diese Heere eigentlich nicht zum Kämpfen, sondern höchstens zum Verfolgen; vergl. die drastischen Beispiele II, 13, 13 ff. 14, 8 ff. und 20, 1 ff. Andernfalls wäre einer der vornehmsten Grundsätze theokratischer Gesinnung verletzt, daß nämlich jedes Vertrauen auf Waffen oder sonstige äußere Mittel anstatt allein auf das unmittelbare Eingreifen Jahwes schlechthin sündlich ist. Von ganz besonderem Interesse ist das letzterwähnte Beispiel (II, 20), eine vollständige Umbildung von 2 Kön. 3 im Geiste des sogenannten Midrasch (vergl. die zweite Note zu S. 984 der Übersetzung). Angesichts der Vorlage versteht es sich von selbst, daß ein derartiger Midrasch unmöglich den Anspruch erheben kann, als geschichtlicher Bericht zu gelten, mag auch die Volksanschauung (und mit ihr wohl auch der Chronist selbst) frühzeitig beides vermischt haben.

Als ganz selbstverständlich gilt ferner dem Chronisten, daß das priesterliche Gesetz (als Gesetz Moses!) von Anfang an in Geltung gestanden habe und daher als Maßstab der Beurteilung *aller* Vorgänge zu betrachten sei. Wo sich die Thatsachen den Anforderungen des Priesterkodex nicht fügen wollen, werden sie entweder beseitigt oder — und zwar oft in sehr kühner Weise — zurechtgestellt. Dies war besonders da nötig, wo die Vorrechte der Priester und Leviten in Betracht kamen, zumal nach dem früher Dargelegten die vorexilische Zeit von einer Unterscheidung beider noch nichts wußte; vergl. dazu: I, 6, 18 ff. (gegen 1 Sam. 1, 1); 15, 2. 15. 18, 17 (gegen 2 Sam. 8, 18); II, 6, 13 (gegen die V. 12 citierte Vorlage 1 Kön. 8, 22!); 11, 13 f.; 13, 9 ff. und ganz besonders II, 23 und 24, 4 ff. (gegen 2 Kön. 11 f.). Dieser Voraussetzung von der Herrschaft des Priestergesetzes entspricht es auch, daß nicht bloß Hiskia, sondern auch andere fromme Könige (so Asa und Josaphat) den Höhendienst (der dem Chronisten ebenso wie der israelitische Stierdienst kurzweg als Götzendienst gilt) abgeschafft haben. Josia aber hat nicht erst in seinem 18. Jahr, sondern bereits in seinem 12. Jahr (d. h. sobald er großjährig war!) die Kultusreform vorgenommen. Dazu will freilich der (aus 2 Kön. 22 aufgenommene) Bericht II, 34, 8 ff. nicht stimmen. Doch hat der Chronist wenigstens insofern nachgeholfen, daß er Saphan V. 18 (gegen 2 Kön. 22, 10) „aus" dem Gesetzbuche vorlesen läßt. Denn dieses Gesetzbuch ist für den Chronisten identisch mit dem ganzen Pentateuch, und diesen konnte Saphan allerdings nicht in einem Athem vorlesen.

Nach alledem kann es nicht Wunder nehmen, wenn man über die Glaubwürdigkeit der Chronik als Geschichtsquelle schon sehr harte Urteile gefällt, ja geradezu alles über die älteren Geschichtsbücher Hinausgehende für erfunden erklärt hat. Mehr wird man jedoch dem Thatbestand gerecht, wenn man anerkennt: erstlich, daß der Chronist einen Teil seines Stoffes wirklich aus den so reichlich von ihm citierten Quellen entnommen hat, und zweitens, daß sich unter diesem Stoff noch allerlei beachtenswerte, ja unanfechtbare Überlieferungen erhalten haben. Was den erstgenannten Punkt betrifft, so ist allerdings richtig, daß tendenziöse Berichte dadurch nicht glaubhafter werden, daß sie irgendwelcher Vorlage entnommen sind. Immerhin ist es noch etwas anderes, wenn der Chronist in gutem Glauben aus seinen Vorlagen aufnahm, was seiner und seiner Umgebung Denk- und Redeweise auf das Beste entsprach, als

wenn er selbst Berichte erfunden und sich dabei zur Hervorrufung eines falschen Scheines auf angebliche Quellen berufen hätte.

Dabei läßt übrigens der Charakter des Stoffs ein ziemlich sicheres Urteil über den näheren Charakter der vom Chronisten angeführten Quellen zu. Am häufigsten wird das Buch der Könige von Juda und Israel (oder: der Könige von Israel und Juda; auch abgekürzt: der Könige von Israel oder „Geschichte der Könige von Israel"), zuletzt bei Jojakim, citiert. Dieses Werk kann nicht identisch sein mit unseren Büchern der Könige, wohl aber mit dem II, 24, 27 (vergl. auch II, 13, 22) nach seinem vollständigeren Titel angeführten „Midrasch zum Buche der Könige", also einem Sammelwerk, in welchem (wohl erst in nachexilischer Zeit) der Stoff unserer Samuelis- und Königsbücher, zum Teil vielleicht auch Stoffe aus dem sogenannten „großen Königsbuch" (s. o. S. 170) zum Zweck der Erbauung umgestaltet waren. Nicht minder wahrscheinlich ist ferner, daß die reichlich citierten Einzelschriften (I, 27, 24. 29, 29. II, 9, 29. 12, 15. 13, 22. 33, 19) außer etwa der Biographie Usias von Jesaja (II, 26, 22) nur Bestandteile jenes großen Midraschwerkes gewesen sind, zumal die II, 20, 34 angeführte Schrift ausdrücklich als „in das Buch der Könige Israels eingerückt" bezeichnet wird. In ähnlicher Weise wird 32, 32 auf Jes. 36—39 und 2 Kön. 18—20 verwiesen.

Neben dem midrasch-artigen Stoffe findet sich jedoch auch noch einiges anderwärts nicht erhaltene, urkundliche Material (so namentlich in den Genealogieen Kap. 1—9), das der Chronist aus guter geschichtlicher Überlieferung geschöpft haben kann. Die Entscheidung über den thatsächlichen Wert dieser Notizen muß in jedem einzelnen Falle der kritischen Erwägung vorbehalten bleiben. Leider ist der Text der Chronik (obschon in einzelnen Fällen besser erhalten, als der seiner Vorlagen) im allgemeinen in einem sehr verwahrlosten Zustande.

Was endlich die Abfassungszeit der Chronik (samt den jetzigen Büchern Esra und Nehemia; s. o. S. 195) betrifft, so würde schon I, 29, 7, wo für die Zeit Davids nach persischen Dariken gerechnet wird, auf eine sehr späte Zeit führen. Ein solcher Anachronismus war doch nur möglich, wenn jene Münze seit undenklichen Zeiten umlief. Ebenso führt die Bezeichnung des Darius Codomannus als „Darius der Perser" (Neh. 12, 22) in die griechische Zeit herab. Dazu stimmt, daß der Neh. 12, 22 erwähnte Hohenpriester Jaddua nach Josephus (Altert. 11, 7, 8) noch unter Alexander d. Gr. amtierte. Ob man noch weiter herab (nach Kuenen sogar bis ins letzte Viertel des dritten Jahrhunderts) zu gehen habe, hängt namentlich von der Textkritik zu 1 Chr. 3, 19 ff. ab. Falls der ursprüngliche Text hier wirklich noch 11 Generationen nach Serubabel kannte, wäre der Chronist frühestens um 250 v. Chr. anzusetzen. Eine andere Deutung von 1 Chr. 3, 19 ff. findet jedoch dort nur 6—7 Glieder nach Serubabel erwähnt, und dies führt zu der Ansetzung von Esra-Nehemia-Chronik um 300 v. Chr.

Die letzten Erzeugnisse der hebräischen Geschichtsschreibung, deren wir noch zu gedenken haben, spiegeln noch einmal die beiden großen Richtungen des hebräischen Schrifttums wieder, das Büchlein Ruth die prophetische, das Buch Esther die spezifisch jüdisch-levitische.

Das Buch Ruth, von einem Goethe als „das lieblichste kleine Ganze" bezeichnet, „das uns episch und idyllisch überliefert worden ist", kann nach verschiedenen Spuren erst in nachexilischer Zeit entstanden sein. Abgesehen von gewissen sprachlichen Kennzeichen des persischen Zeitalters, die sich zwar nicht in der Erzählung, wohl aber in den Reden der handelnden Personen finden, lehrt besonders die Stelle 4, 7, daß seit 5. Mose 25, 9 eine geraume Zeit verflossen sein muß; denn der Erzähler muß als einen „vor Zeiten" in Israel geübten Brauch erklären, was im Deuteronom offenbar noch als allbekannt vorausgesetzt wird. Dazu kommt, daß sich der Ursprung des Büchleins aus den Vorgängen nach der Rückkehr Esras (458) vorzüglich erklären läßt. Die unbarmherzige Strenge, mit der Esra (Kap. 9, 1 ff.) die Vertreibung aller ausländischen Frauen erzwang, rief in den beteiligten Familien vielfach heftigen

und schließlich für Jerusalem verhängnisvollen Widerspruch hervor (s. o. S. 130). Und so bezweckt wohl auch unser Idyll — vielleicht auf Grund persönlichster Bekanntschaft mit einer anderen Ruth! — den Eiferern die weise Lehre zu geben, daß nicht alle fremden Frauen der gleichen Verdammnis unterliegen, daß es vielmehr auch solche unter ihnen gebe, die wegen ihrer treuen Hingabe an den Gott Israels und an Glieder seines Volkes des höchsten Lobes würdig seien. Dafür ist schon Ruth, die Stammmutter des davidischen Hauses, vollgiltiges Zeugnis.

Ist dies die eigentliche Tendenz des Büchleins, so ist die Annahme unumgänglich, daß sich der Erzähler für die Hauptsache, die Abstammung Davids von Ruth, auf wirkliche Überlieferung berufen konnte. Dafür spricht auch die Nennung Obeds 4, 17. Ob aber diese Überlieferung eine streng geschichtliche war oder nur auf einem Midrasch (zu 1 Sam. 22, 8?) beruhte, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls kann bei den Namen der frühverstorbenen Söhne Elimelechs: Machlon („Siechtum") und Kiljon („Hinschwinden") die freie Erfindung nicht geleugnet werden. Aber der geschichtliche Wert des Büchleins liegt für uns nicht in der Bekanntschaft mit den Söhnen Elimelechs, auch nicht in der mit den Ureltern und dem Großvater Davids, sondern in dem merkwürdigen Zeugnis dafür, was zur Zeit Esras trotz allem Levitismus „die Religion im Leben" zu bedeuten hatte. Denn wenn auch die ganze Erzählung als lehrhafte Dichtung zu betrachten wäre, die Farben sind sichtlich dem Leben entnommen, und so würde auch die Dichtung zu einem Ehrendenkmal der Religion, die in den rechten Israeliten solche Früchte, in Gestalt inniger Frömmigkeit und opferfreudigen Sinnes, zu zeitigen vermochte!

Ein ganz anderer Geist weht uns aus dem Buch Esther, der Festrolle des Purimfestes, entgegen. Ob diesem Buche irgendwelcher geschichtliche Kern zu Grunde liegt, entzieht sich gänzlich unserem Urteil. Was wir in ihm lesen, stellt eine Art von historischem Roman dar, der nirgends die Probe aushält, wollte man ihn als geschichtlichen Bericht betrachten. Dafür dürfte schon Kap. 1 den durchschlagenden Beweis erbringen. Nach Kap. 2 lebt der unter Jojachin (597) weggeführte Mordechai samt seiner Base noch unter Achaschveroš, d. i. Xerxes, um 480. Daß Haman Kap. 3, anstatt kurzer Hand Mordechai hinrichten zu lassen, alle Juden zu vertilgen beschließt und nun im ersten Monat gleich für alle zwölf übrigen das Los werfen läßt, um den geeignetsten Tag für das Morden zu ermitteln, ist noch weniger wunderbar, als daß gleich darauf (also 11 Monate vorher!) der unwiderrufliche Mordbefehl in allen Provinzen bekannt gemacht wird. Und so geht es wunderbar weiter — übrigens in Kap. 4—8 mit äußerst geschickter Steigerung der Spannung — bis zu dem Höhepunkt in Kap. 9, wo über die Niedermetzelung von mehr denn 75 000 persischen Unterthanen durch die Juden berichtet wird und Esther dem Ganzen dadurch die Krone aufsetzt, daß sie vom Könige noch einen zweiten Mordtag erbittet!

Der Zweck des Buches ist deutlich 9, 19 ff. angegeben. Es soll der Ursprung des Purimfestes im Monat Adar erklärt werden. Aber die Angabe 3, 7, daß pur (doch wohl im Persischen) s. v. a. „Los" bedeute, läßt sich sprachlich nicht begründen, und überdies hat man längst wahrscheinlich gemacht*, daß der Name vielmehr mit dem persischen Furdiganfest zusammenhänge, einem Frühlings- und Neujahrsfest, das zugleich zum Andenken an die Verstorbenen

* Vergl. dazu bes. de Lagarde, Purim (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wiss. 1885), nach welchem furdigan dem persischen farwardigan, dem (ursprünglich der Austreibung des Todes gewidmeten) Neujahrsfeste der Magier entspricht. Dagegen geht nach Zimmern (ZAW 1891, S. 157 ff.) purim auf babylonisches puchru, d. i. Versammlung (nämlich der Götter am Neujahrstage zur Bestimmung der Schicksale), zurück. Mordechai erinnere an Marduk. Nach Jensen endlich (Zeitschr. für die Kunde des Morgenlands 1892, S. 70) entspricht Haman dem elamitischen Gott Humman, Vasthi einer elamitischen Göttin, Esther der Ištar.

gefeiert wird und bei dem sich die Perser noch jetzt einander Geschenke und Süßigkeiten zusenden (vergl. dazu Esther 9, 19). Welcher andere Anlaß für die Juden zur Feier dieses Festes außerdem vorlag und wie weit sich im Buche E. noch eine Spur dieses Anlasses erhalten hat, ist, wie gesagt, nicht auszumachen. Nur das muß gesagt werden, daß das Buch zugleich ein Denkmal des spezifisch jüdischen Geistes ist, wie er sich unter dem harten Druck der Fremdherrschaft in der nachexilischen Zeit allmählich herausgebildet hat. Dieser Geist ist selbstverständlich nicht ein irreligiöser. Denn daß im Buche Esther der Name Gottes absichtlich vermieden ist (so ganz deutlich 4, 14), hat seinen Grund offenbar nur in der ängstlichen Scheu, ihn bei der ausgelassenen Feier des Festes zu verunehren. Bei alledem ist das Fest doch ein Dankfest aus Anlaß des göttlichen Schutzes, der, durch dreitägiges Fasten erbeten, dem Volke in höchster Bedrängnis zu teil ward. Wohl aber spricht sich in dem Ganzen ein solcher nationaler Dünkel und ein solcher Haß gegen die anderen Völker aus, daß man es begreifen kann, wenn selbst bei den Juden (die doch nachmals dieses Buch höher als alle Propheten geschätzt haben!), geschweige bei den Christen, starke Bedenken gegen die Kanonicität erhoben worden sind. Am meisten wird man wohl dem Buche gerecht, wenn man es nach demselben Maßstab beurteilt wie das Buch Judith. Beide sind recht eigentlich Volksbücher, eine Selbstverherrlichung des Volkes und eben dadurch geeignet, das Elend der Knechtschaft eine Weile vergessen zu machen. Aber gegenüber dem irregeleiteten apologetischen Eifer, der um der jüdischen Tradition willen dem Buch Esther die gleiche Würde und Geltung zuerkennen will, wie den Aussprüchen eines Jesaja oder Jeremia, hat ein Christ das Recht, an das Wort des Herrn zu erinnern: Wisset ihr nicht, welches Geistes Kinder i h r seid?

In betreff der Abfassungszeit lassen sich nur Vermutungen wagen. Daß der Mordechaitag 2 Makk. 15, 36 bereits für die Zeit um 160 v. Chr. vorausgesetzt ist, beweist nichts, da das 2. Buch der Makkabäer kaum noch in vorchristlicher Zeit entstanden ist. Dazu stimmt, daß Jesus Sirach das Estherbuch noch nicht zu kennen scheint. Der Grad von Abschließung gegen andere Völker, von dem das Buch Zeugnis ablegt, erscheint erst nach den makkabäischen Kämpfen begreiflich. Somit dürfte die Ansetzung in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. das Richtige treffen.

Haben wir bisher die gesetzgeberische und historische Litteratur bis zu ihren letzten Ausläufern verfolgt, so bleiben uns nun noch drei andere Gattungen des nachexilischen Schrifttums zu besprechen übrig: die Nachtriebe der prophetischen Litteratur, die Überreste der eigentlichen (religiösen und weltlichen) Poesie in den Psalmen und dem Hohenlied, endlich die Erzeugnisse der sogenannten „Weisheitslitteratur" in Poesie und Prosa, d. i. (abgesehen von einer größeren Anzahl von Psalmen) die Sprüche, Hiob und der Prediger.

Wenn eine altüberlieferte Meinung Maleachi als den letzten aller Propheten bezeichnet, so trifft sie damit vielleicht insofern das Richtige, als Maleachi außer durch die Schrift auch durch das mündliche Wort gewirkt haben kann. Dagegen werden alle die Prophetieen, die uns nach Maleachi noch entgegentreten, als rein schriftstellerische Produkte zu betrachten sein. Dafür spricht vor allem, daß sie (abgesehen von dem eigenartigen Jonabuch) fast durchweg stark von den vorexilischen Prophetieen abhängig sind. Dies mag die oben gebrauchte Bezeichnung „Nachtriebe der prophetischen Litteratur" rechtfertigen. Eine genauere chronologische Bestimmung dieser Schriften ist unmöglich; selbst die Reihenfolge, in der wir sie vorführen, ist nur auf Vermutungen gegründet.

Das Drohorakel O b a d j a s gegen die Edomiter setzt V. 10—14 zweifellos die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer voraus. Dagegen müssen die neun ersten Verse einer weit älteren Zeit (vielleicht schon dem 9. Jahrhundert) entstammen, da sie bereits Jeremia Kap. 49, 14—16. 9. 10. 7, also in anderer Reihenfolge und überhaupt minder genau als im Obadja, verwertet werden. Der jetzige Obadja beruht somit auf der Ergänzung einer (auch

hinsichtlich der Sprache altertümlich kräftigen) Drohweisſagung gegen die Edomiter durch eine erneute Drohung, die auf die Verſchuldung Edoms im Jahre 586 zurück- und auf die Vergeltung in der meſſianiſchen Zeit hinausblickt. Die Art, wie V. 15 der Gerichtstag Jahwes über alle Völker erwartet wird, führt uns in die Nähe Joels, jedenfalls ins 5. Jahrhundert herab. Übrigens aber iſt fraglich, ob ſich nicht auch in V. 15—21 noch Überbleibſel des alten Orakels erhalten haben, und ebenſo fraglich, ob der Name Obadja V. 1 den Ergänzer oder den Verfaſſer des urſprünglichen Orakels nennt. Zu letzterem könnte der Abfall der Edomiter unter Jehoram von Juda (um 845) Anlaß gegeben haben. Die Feindſeligkeit der Edomiter hat ſich jedoch auch bei anderen Gelegenheiten den Judäern ſo oft fühlbar gemacht, daß man auf eine nähere Entſcheidung verzichten muß.

Nicht geringere Schwierigkeit bereitet die Anſetzung der Schrift Joels, des Sohnes Pethuels, die in dem Hereinbrechen einer gewaltigen Heuſchreckenplage die Anzeichen des „[Gerichts-]Tages Jahwes“ erblickt und Israel dringend ermahnt, durch ernſtliche Buße den Ausbruch des göttlichen Zornes abzuwenden. In der That läßt ſich Jahwe erbitten (2, 18 ff.). Die Verheißung erneuten Ernteſegens geht Kap. 3 in die Verheißung anderer Segnungen in der meſſianiſchen Zeit über: der Ausgießung des Geiſtes Gottes über alle Glieder des Volkes Israel und der endgiltigen Errettung Israels durch das Strafgericht über alle Völker im Thale Joſaphat.

In betreff des Verfaſſers ergiebt ſich aus Kap. 1 und 2, daß er in der Nähe des Tempels lebte und (wegen des großen Gewichts, das er auf die Speis- und Trankopfer, das Faſten und die Verſammlung am Tempel legt) höchſtwahrſcheinlich Prieſter war. Daß er der früheren vorexiliſchen Zeit angehört habe, hat man lange aus der Nichterwähnung der Aramäer und Aſſyrier unter den Feinden des Volks geſchloſſen. Das auffällige Schweigen des Jeruſalemers über den König erklärte man aus der Zeit der Minderjährigkeit des Joas von Juda (um 835). Die Anſetzung Joels im 9. Jahrhundert ſchien überdies auch durch ſeine Stellung faſt an der Spitze der kleinen Propheten empfohlen. Alle dieſe Gründe ſind jedoch neuerdings faſt allgemein als hinfällig erkannt worden. Vielmehr ſetzt 4, 2 ff. unwiderleglich die Zerſtörung Jeruſalems durch die Chaldäer, Kap. 1 und 2 aber die nachexiliſche Gemeinde (2, 16) voraus, in der es keinen König und keine Fürſten, ſondern nur Vorſteher (1, 14) und Prieſter, „die Diener Jahwes“ (1, 9 u. a.), als Leiter des Volkes giebt und der regelmäßige, offizielle Opferkult eine hochwichtige Rolle ſpielt. Dazu ſtimmt, daß ſich auch nicht der leiſeſte Hinweis mehr auf Götzendienſt oder ähnliche Verirrungen findet, und daß über das Reich Israel völliges Schweigen herrſcht. Vielmehr ſtellt ſich Israel jetzt allein in Juda dar (2, 27. 4, 2. 16). Nimmt man endlich noch hinzu, daß 3, 5 offenbar auf längſt bekannte Prophetenſprüche, und zwar auf Obadja 17 (vielleicht auch Jeſ. 34) hinweiſt, wie 4, 18 auf Heſek. 47 und 4, 19 auf Obadja 10, ſo wird man über die Anſetzung Joels um 400 v. Chr. nicht in Zweifel ſein können. Der ſprachliche Charakter des Buchs (ſo namentlich der Gebrauch des aramäiſchen Worts für „Ende“ 2, 20) erhebt gegen dieſe Anſetzung keinen Einſpruch.

In dem ungefähr gleichzeitigen Jonabuche ſtellt ſich uns das einzige prophetiſche Buch dar, das eine wichtige religiöſe Lehre lediglich in der Form einer Erzählung ausſpricht. Der Held der Geſchichte, Jona, der Sohn Amithais, iſt ohne Zweifel identiſch mit dem gleichnamigen Propheten, der nach 2 Kön. 14, 25 unter Jerobeam II (um 760) weisſagte. Daß er auch der Verfaſſer des Büchleins ſei, wird in dieſem nicht geſagt. Vielmehr macht der Erzähler (3, 3) kein Hehl daraus, daß Nineve zu ſeiner Zeit eine verſchollene Größe war. Die Art, wie die allerwunderbarſten Dinge (2, 1. 4, 10) als etwas Selbſtverſtändliches berichtet werden, zeigt deutlich, daß es dem Erzähler nicht um die Wunder, ſondern die daran geknüpften Lehren zu thun iſt. Die Frage kann ſomit nur die ſein, ob das Ganze als eine Art Parabel oder als die freie Verwertung einer alten Prophetenlegende betrachtet ſein will. Das letztere

ist wahrscheinlicher wegen der Anknüpfung an eine bestimmte geschichtliche Persönlichkeit. Die Lehre aber, die der Erzähler zu geben beabsichtigt, kann in nichts anderem gefunden werden, als in den Schlußworten 4, 10 f. Sie lautet einfach: Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Die einst ergangene Androhung des Zornes Gottes ist nicht ein blindes Verhängnis, das sich unter allen Umständen auswirken müßte, sondern kann — selbst von den Heiden — durch Buße rückgängig gemacht werden, so daß der Liebeswille des Schöpfers gegen alle seine Geschöpfe die Oberhand behält. Offenbar ist die Spitze dieser Belehrung gegen den ungeistlichen, rachgierigen Sinn solcher Volksgenossen gerichtet, die ein Recht zu haben meinten, über das fortdauernde Ausbleiben des Strafgerichts gegen Babel, wie überhaupt die heidnischen Zwingherren Israels, zu murren. So betrachtet steht das Büchlein, weit entfernt, den Spott der Unverständigen zu verdienen, vielmehr auf der höchsten Höhe prophetischer Anschauung, indem es den Gottesbegriff der Volksreligion (die sogenannte „partikularistische" Betrachtung) in weitester Ferne hinter sich läßt und an neutestamentliche Aussprüche wie 1 Tim. 2, 4 erinnert.

In eine spätere Zeit und zwar wohl bis in den Anfang der griechischen Periode herab werden wir durch die ganz merkwürdigen und überaus schwer zu deutenden Kap. 24—27 des Jesajabuches geführt. Dunkle Anspielungen an zeitgeschichtliche Ereignisse (24, 10. 14. 25, 2. 26, 20. 27, 10) sind mit eschatologischen Ausblicken (24, 21 ff. 25, 7 f. 26, 19) zu einem unauflöslichen Ganzen verflochten. Zweifellos ist nur (aus 25, 10), daß der Prophet in nächster Nähe des Tempelberges, also in Jerusalem, schreibt. Daß der Prophet trotz seiner schwungvollen Redeweise und vielen tiefsinnigen Gedanken nicht mit dem Jesaja des 8. Jahrhunderts identisch sein kann, würde schon durch eine Reihe sprachlicher Erscheinungen, namentlich durch die fast maßlos gehäuften Wortspiele, bewiesen sein. Aber auch die früher versuchte Ansetzung vor 588 oder im Exil scheitert an dem biblisch-theologischen Charakter dieser vier Kapitel. Theologumene wie die von der Vernichtung des Todes (25, 8) sind in der früheren nachexilischen Zeit unerhört, und Aussagen wie 24, 21 und 26, 19 haben nur in sehr späten Psalmen und dem Buche Daniel ihre Parallelen.

Als einer der jüngsten Bestandteile sämtlicher Prophetenbücher wird endlich der sogenannte Deuterosacharja, d. i. Sach. 9—14. zu betrachten sein. Die der jüdischen Überlieferung entsprechende Herleitung dieser sechs Kapitel von Sacharja, dem Zeitgenossen Haggais, blieb trotz der besonderen Überschrift 9, 1 (welche dann, wie es scheint, von einem Redaktor 12, 1 und Mal. 1, 1 nachgebildet wurde) in Kraft, bis der englische Theolog J. Mede († 1638) Sach. 9 bis 11 auf Grund von Matth. 27, 9 (wo Sach. 11, 12 f. offenbar mit Jer. 32, 6 ff. verwechselt ist) dem Propheten Jeremia zuschrieb. Dagegen wollte der Hamburger Theolog Flügge 1784 nicht weniger als neun verschiedene Orakel in Sach. 9—14 unterscheiden. Die immer erneuten Versuche, das Rätsel zu lösen, führten zu ganz verschiedenen Ergebnissen. Die schon von Eichhorn gefundene richtige Spur wurde wieder verlassen und — allerdings mit bestechenden Gründen — Kap. 9—11 einem Propheten zur Zeit des Ahas (also um 735), 12—14 aber einem solchen zur Zeit Manasses oder (so die meisten) Ende des 7. Jahrhunderts zugewiesen. Diese Lösung des Problems galt Jahrzehnte hindurch als unumstößlich, bis sie 1881 von Stade in der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Jahrgang I und II) mit durchschlagenden Gründen erschüttert wurde. Mag auch Stade in der Annahme einer durchgängigen Abhängigkeit des Deuterosacharja von vor- und nachexilischen Propheten zu weit gegangen sein, damit hat er Recht behalten, daß Stellen, wie 9, 8. 11 ff. 10, 2. 6. 8 ff., auf längst dahinten liegende Gerichte, so namentlich auf die Exilierung der Bewohner beider Reiche, zurückweisen; daß 14, 16 und 20 f. (vergl. 2 Mos. 39, 30) eine Gestalt des Levitismus vorliegt, wie sie erst in der Zeit nach Esra denkbar ist, und vor allem, daß 9, 13 keine andere Deutung zuläßt, als die auf die macedonisch-griechische Weltmacht. Assur und

Ägypten wären somit verhüllende Bezeichnungen des seleucidischen und des ptolemäischen Reiches. Auf die nähere Ausdeutung von Stellen, wie 11, 8 (ehedem aus 2 Kön. 15, 8—14 erklärt) und 12, 10 ff. (ehedem auf den Propheten Uria Jer. 26, 20 ff. oder auf Josia bezogen) muß man verzichten, zumal die Anspielungen an gleichzeitige Ereignisse ganz wie Jes. 24—27 oft eng mit den eschatologischen Ausblicken verflochten sind.

Gegen die Ansetzung des Ganzen um 280, bei der Stade schließlich stehen bleibt, sind namentlich von Kuenen (Einl.[2] II, 411) einige Einwendungen erhoben worden. Nach ihm stecken in Kap. 9—11 und 13, 7—9 alte Fragmente, die großenteils aus dem 8. Jahrhundert (um 745 ff.) stammen und von einem nachexilischen Redaktor z. T. seltsam aneinander gereiht und mit Zusätzen versehen worden sind. In der That muß gefragt werden, ob wirklich alle Erwähnungen Ephraims (vergl. bes. 9, 10 und 11, 4—14) nur als Vervollständigung des messianischen Gemäldes betrachtet werden können, obschon Ephraim selbst zur Zeit des Propheten längst im Exil verschollen war. Auch die Erwähnung der Teraphim und Wahrsager (10, 2) ist für die griechische Zeit sehr befremdlich. Das Gesamturteil über Kap. 9—11 wird indes durch den etwaigen Nachweis einiger Fragmente aus älterer Zeit nicht geändert. Die Kapitel 12—14 setzt Kuenen um 400 an. Ihre Herabrückung in die griechische Zeit fließe nur aus der vermeintlichen Einheit mit Kap. 9—14. Diese sei jedoch von Stade (nach welchem die Kapitel 9 und 10 eine Zusammenstellung der noch unerfüllten älteren Weissagungen, 11—14 aber eine Beleuchtung einzelner Punkte und Restriktionen enthalten) nicht bewiesen. Wie dem nun auch sein mag, die von der jüdischen Überlieferung vollzogene Verbindung von Sach. 9—14 mit Kap. 1—8 ist jedenfalls genau so zu erklären, wie die von Jes. 40—66 mit Kap. 1—39. Die anonymen Stücke Sach. 9—14 (oder 9—11. 12—14) und Mal. 1—3 wurden, nachdem sie vielleicht schon durch einen Redaktor in die jetzige Gestalt gebracht und mit Überschriften versehen waren, an das Ende des Buchs der kleinen Propheten gestellt, bis man schließlich Sach. 9—14 irrtümlich als einen Bestandteil des unmittelbar vorhergehenden Buches betrachtete.

Mit alledem, was über die prophetischen Schriften der nachexilischen Zeit zu sagen war, dürfte der Beweis erbracht sein, daß von einem Absterben der Prophetie mit Maleachi keine Rede sein kann. Aber abgesehen von Joel, Jona, Jes. 24—27 und Sach. 9—14 zeugen auch mancherlei sonstige Zusätze und wohl auch einzelne Umänderungen in den älteren Prophetenbüchern für den litterarischen Eifer, der bis in die griechische Zeit herab der Prophetie und ihren Erzeugnissen gewidmet ward. Verschiedene dieser Nachtriebe (wie z. B. Jes. 23. 32 f., Mich. 7, 7 ff., Jer. 50 f., Zeph. 3, 14 ff.) sind in diesem Abriß bereits früher erwähnt. Auf anderes, dessen Aufzählung hier zu weit führen würde, ist in den Anmerkungen zur Übersetzung hingewiesen. Als äußerste Grenze für den Abschluß des Prophetenkanons als des zweiten Teils der hebräischen Bibel ist die Zeit Jesus Sirachs (wegen des Verweises auf „das Gesetz und die Propheten" im Prolog seines Buches) zu betrachten. Doch hindert nichts, die Schlußredaktion der „vorderen und hinteren Propheten" bereits um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. anzusetzen, obschon uns von einem offiziellen Akt, durch den die Kanonisierung erfolgte, ebensowenig etwas bekannt ist, wie beim Pentateuch.

Einem anderen Teile der hebräischen Bibel, aber auch einer anderen Litteraturgattung gehört das Buch an, das wegen seiner Stellung in der deutschen Bibel zu den „großen Propheten" gerechnet zu werden pflegt, das Buch Daniel. Dasselbe gilt der Überlieferung als das Werk eines jüdischen Exulanten, der, am Hofe Nebukadnezars erzogen, unter diesem und seinen Nachfolgern zu hohen Ehren gelangte. Das Buch selbst enthält keine Aussage, daß das Ganze von Daniel verfaßt sei. Doch redet er in Kap. 8—11 in erster Person, während Kap. 1 bis 7 in dritter Person von ihm berichtet wird. Seinem Inhalte nach zerfällt das Buch in zwei Teile: die Erzählungen (Kap. 1—6) und die Gesichte (Kap. 7—12).

Daß die Erzählungen, sobald man sie als Berichte über wirkliche Ereignisse betrachtet, den allerstärksten Bedenken unterliegen, ist längst erkannt und durch keinen noch so wohlgemeinten Gegenbeweis je widerlegt worden. Von einer Belagerung Jerusalems im dritten Jahre Jojakims (1, 1) weiß die Geschichte nichts. Die Erwähnung der „Chaldäer" am Hofe Nebukadnezars (2, 2 u. a.) verrät eine Zeit, wo der einstige Volksname schließlich diese ganz spezielle Bedeutung von Magiern oder Astrologen bekommen hatte. Diese „Chaldäer" reden * zu Nebukadnezar in westaramäischer Sprache statt in der (in zahllosen Keilinschriften erhaltenen) babylonischen. Ungeschichtlich ist ferner: der siebenjährige Wahnsinn Nebukadnezars (4, 30 ff.), Belsazar als Sohn und Nachfolger Nebukadnezars und als letzter König von Babylon, sowie Darius der Meder als Nachfolger Belsazars. Das alles sind Dinge, die ein Zeitgenosse der Ereignisse von 608—536 nimmermehr hätte behaupten können.

Dagegen lösen sich alle Schwierigkeiten mit einem Schlage, wenn man das Buch als das anerkennt, was es in Wahrheit ist: eine Trost- und Mahnschrift aus der Zeit der schweren Bedrängnis der Juden durch Antiochus Epiphanes IV. Und zwar läßt sich der Termin der Abfassung ziemlich genau bestimmen: 8, 14 ist ohne Zweifel ein Hinweis auf die Wiederweihe des gereinigten Tempels im Dezember 165; dagegen kennt das Buch noch nicht den Tod Antiochus' IV. im Juni 164. Zwischen diesen beiden Terminen — wahrscheinlich im Januar 164 — ist die Abfassung des Buches anzusetzen.

Aus dieser Annahme erklären sich nicht nur Thatsachen, wie das Schweigen Jesus Sirachs über Daniel, die weit fortgeschrittene Ausgestaltung der Engellehre und Eschatologie, sowie die Stellung des Buchs fast am Ende des hebräischen Kanons, sondern vor allem auch der eigentümliche Inhalt. Alles dient einem einzigen Zweck: in schwerer Not, durch die der Fortbestand des Volkes und der väterlichen Religion bedroht schien, zum Ausharren zu ermahnen, und zwar zu einem Ausharren um jeden Preis. Diesen Zweck verfolgt der Verfasser auf einem doppelten Wege. Er zeigt an dem Beispiele Daniels (der nach Hesek. 24, 14. 20. 28, 3 eine vielgepriesene Persönlichkeit der Vorzeit gewesen sein muß) und seiner Gefährten, daß Gott die treuen Bekenner seines Namens und die eifrigen Beobachter seines Gesetzes vor allem Schaden zu behüten und auch aus der denkbar größten Lebensgefahr (Kap. 3!) wunderbar zu erretten vermag, so daß auch heidnische Tyrannen zur Anerkennung seiner Macht und Größe gezwungen werden. Ist dies der einzige Zweck der Erzählungen, so kann man leicht darüber hinwegsehen, daß Daniel, der peinliche Beobachter der Speisegebote (Kap. 1), dann doch als Oberhaupt der heidnischen Magier amtiert, daß er den Traum Nebukadnezars (Kap. 2) nicht bloß deuten, sondern erst erraten muß, daß die Bekehrung Nebukadnezars (2, 46 ff.) sogleich darauf (in Kap. 3) vollständig vergessen ist, und vieles andere mehr. Der andere Weg, dessen sich der Verfasser bedient, ist die Form der „Apokalypse", d. h. die Vorhersagung von bereits dahinten liegenden Ereignissen durch eine Prophetenstimme der Vorzeit. So werden bereits in Kap. 2 und 7 die Reihenfolge und der Charakter der vier Weltreiche (des babylonischen, medischen, persischen und griechischen), Kap. 11 aber die Schicksale und Kämpfe der Diadochen bis auf Antiochus IV. mit einer solchen Fülle von Einzelheiten offenbart, daß schon in den ersten christlichen Jahrhunderten von heidnischen Kritikern der wahre Standpunkt des Apokalyptikers erkannt wurde **. Offenbar hoffte der Verfasser (und gewiß nicht ohne Grund!), durch die Wahl gerade dieser Einkleidungsform tieferen Eindruck zu machen und so seinen Zweck nur um so

---

* Der mit 2, 4 beginnende aramäische Teil des Daniel erstreckt sich bis zum Ende des siebenten Kapitels. Aus dem Mißverständnis von 2, 4 stammt die ganz irrtümliche Benennung des (auch von Jesu und den Aposteln gesprochenen) westaramäischen Idioms als „chaldäische Sprache".

** Dieser wahre Standpunkt ergiebt sich übrigens auch aus Kap. 9. Hier betrübt sich Daniel über das Nichteintreffen der Weissagung Jer. 25, 11, während doch damals (ca. 538) noch gar nicht 70 Jahre, sondern höchstens 50 seit dem Beginn des Exils verflossen waren.

sicherer zu erreichen. Die Form der Apokalypse gestattete, den Gedanken auf das schärfste hervortreten zu lassen, auf welchen ihm alles ankam: alle diese Wirrsale und Verfolgungen, alle die blutigen Greuel und Entweihungen des Heiligen, die das Volk Gottes erleben mußte, sind nur die letzten Vorboten der Erlösungszeit, in der über die Lästerer und Verstörer Gericht gehalten und „die Herrschaft, Gewalt und Macht der Reiche unter dem ganzen Himmel dem Volke der Heiligen des Höchsten verliehen wird. Und sein Reich wird ein ewiges Reich sein!" (Kap. 7, 26 f.; vergl. auch 12, 1 ff.)

Unter den sogenannten „poetischen Büchern" * nimmt hinsichtlich der religionsgeschichtlichen Bedeutung der Psalter, das Gesangbuch der nacheriliischen jüdischen Gemeinde und das vornehmste Gebetbuch der Christenheit, weitaus die erste Stelle ein. In seiner jetzigen Gestalt ist er eine Sammlung von 150 ** lyrischen (z. T. auch lyrisch-didaktischen oder elegischen) Gedichten, die insgesamt (so auch das „Hochzeitslied" Ps. 45) religiösen Inhalts und zum Behufe der Erbauung der nacheriliischen Gemeinde, namentlich beim Gottesdienste, zusammengestellt sind. Hundert derselben werden bestimmten Verfassern zugeschrieben, und zwar einer (Ps. 90) Mose, 73 (in der griechischen Bibel, die überhaupt in den Überschriften vielfach von der hebräischen abweicht, 83) David, zwei (72. 127) Salomo, zwölf (50. 73—83) Asaph, je einer Heman und Ethan (88, 89), zehn (abgesehen von Ps. 88) den Korachiten. 16 Psalmen haben sonstige Überschriften; 34 („die verwaisten") entbehren jeder Beischrift. Da mit Asaph, Heman, Ethan ohne Zweifel die davidischen Gesangesmeister gleiches Namens (1 Chr. 15, 17) gemeint, auch die Korachiten wohl als Zeitgenossen Davids gedacht sind, so dürften sämtliche Angaben in betreff der Psalmendichter wenigstens in Ps. 1—89 (s. u.) von der Voraussetzung ausgehen, daß kein Psalm jünger sei, als das davidisch-salomonische Zeitalter. Denn die Meinung, jene Überschriften wollten ursprünglich gar nicht den Verfasser bezeichnen, sondern nur ausdrücken, daß der Psalm der nach David oder Asaph u. s. w. benannten Abteilung des Tempelchors zuzuweisen sei ***, scheitert an den Überschriften von Ps. 90 und vor allem an denen zu Ps. 51 f. 54. 56 f. 59 f. 63. Dasselbe gilt von der Annahme, „von David u. s. w." solle auf das nach David u. s. w. benannte Liederbuch hinweisen, dem der Psalm entnommen sei (so Bäthgen, Psalmen, S. VII). Nur die Überschrift „von den Korachiten" läßt sich auf diesem Wege (mit Hupfeld) befriedigend erklären.

Der Umstand nun, daß in den Überschriften sehr oft erweislich späte Psalmen (vergl. z. B. in betreff Salomos oben S. 142) auf Grund reiner Vermutungen bestimmten Verfassern zugeschrieben und daß in den oben erwähnten Psalmen vom 51. an Ereignisse aus dem Leben Davids (auf Grund der Samuelisbücher) als geschichtliche Anlässe auch für offenbare Gemeindelieder angeführt werden, zwingt zu dem Urteil, daß alle diese Überschriften spätere Zuthaten sind und daher einer Beweiskraft hinsichtlich der Verfasser und der Entstehungszeit der einzelnen Psalmen durchaus entbehren. In betreff Davids verweisen wir auf das oben S. 141 Bemerkte. Was dort von der Möglichkeit gesagt ist, daß in die nacheriliischen Liedersammlungen aus irgend einem voreriliischen Liederbuche thatsächlich davidische Lieder oder doch Bruch-

---

* Als poetische Bücher im engeren Sinne gelten der jüdischen Überlieferung die Psalmen, die Sprüche und Hiob. Diese drei sind daher auch nach einem anderen System accentuiert, als die 21 anderen Bücher.

** Die Zählung der Psalmen schwankt sogar in hebräischen Handschriften. In der griechischen und lateinischen Bibel werden mit Recht Ps. 9 und 10 zu einem zusammengefaßt, ebenso (mit Unrecht) Ps. 114 und 115; dagegen werden Ps. 116 und 147 (gleichfalls mit Unrecht) in zwei zerlegt. (Außer Ps. 9 und 10 sind übrigens auch Ps. 42 und 43, sowie 117 und 118 irrtümlich getrennt; Ps. 108 ist eine Kompilation aus Ps. 57, 8—12 und 60, 7—14.)

*** So de Lagarde, Orientalia II, 13.

stücke solcher übergegangen sind, muß jetzt dahin verallgemeinert werden: der jetzige Psalter enthält höchstwahrscheinlich eine ziemliche Anzahl vorexilischer Lieder oder Liederfragmente. Dafür spricht, abgesehen von den sogenannten Königspsalmen, 20. 21. 45, die nur als Lieder aus vorexilischer Zeit zu begreifen sind, und mannigfachen Spuren altertümlicher Redeweise, namentlich ein Umstand. So energischer Widerspruch gegen die Notwendigkeit des Opferkultus, wie er sich 40, 7. 50, 8 ff. und 51, 18 f. (nur mühsam abgeschwächt durch den liturgischen Zusatz V. 20 f.) findet, konnte nur dann in das Tempelgesangbuch Eingang finden, wenn die Psalmen, die ihn enthielten, schon seit längerer Zeit mit einer Art von kanonischem Ansehen bekleidet waren. Übrigens aber beruht die Altersbestimmung der einzelnen Psalmen meist auf subjektiven Gründen und ist daher leicht dem Irrtum unterworfen. Denn die Zurechtmachung der Lieder für den gottesdienstlichen Gebrauch dürfte vielfach (ganz wie in unseren Gesangbüchern) nicht ohne stärkere Eingriffe in ihre ursprüngliche Gestalt erfolgt sein. Wie müßig übrigens der Streit über jene Beischriften ist, muß gerade dem recht klar werden, der die Psalmen zu dem Zwecke braucht, zu dem sie gesammelt sind. Was in aller Welt hat die unerschöpfliche Erbauungskraft von Liedern wie Ps. 23. 90. 103. 121. 127 und vielen anderen mit der Frage zu thun, ob sich irgend ein nachexilischer Redaktor mit seiner Zuweisung an David oder Mose oder Salomo geirrt habe oder nicht?

Daß die (fast durchaus völlig dunklen) musikalischen Über- und Beischriften sämtlich mit der Tempelmusik und dem Tempelgesang der nachexilischen Zeit zusammenhängen und daher zumeist wohl erst nachträglich, wenn auch nicht etwa erst bei der Schlußredaktion des Psalters, beigefügt sind, ist jetzt so gut wie allgemein anerkannt. So erklärt sich auch, daß ein und derselbe Psalm (14 und 53) bei der Aufnahme in verschiedene Sammlungen verschiedene Überschriften erhalten konnte. Ausdrückliche Erwähnung des liturgischen Anlasses findet sich in den Überschriften zu Ps. 30. 38. 70. 92. 100.

Die stufenweise Entstehung des jetzigen Psalters aus kleineren Sondersammlungen ist allmählich durch folgende Beobachtungen aufgehellt worden. Seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. ist die Einteilung des Psalters in fünf Bücher bezeugt, mag auch die Beifügung besonderer (jedoch stets unvokalisierter) Überschriften, wie „erstes Buch" u. s. w., in den hebräischen Bibelhandschriften erst viel später erfolgt sein. Der Schluß der einzelnen Bücher ist je am Ende von Ps. 41. 72. 89. 106 durch eine sogenannte Doxologie (Lobpreisung) kenntlich gemacht; als Doxologie zum fünften Buche dient der ganze 150. Psalm. Da nun die Doxologie zu Ps. 106 bereits 1 Chr. 16, 36 mitcitiert scheint, so schloß man daraus früher, der Chronist müsse den Psalter bereits in seiner gegenwärtigen Gestalt samt der Einteilung in fünf Bücher gekannt haben. Neuerdings ist jedoch mehr und mehr die umgekehrte Annahme durchgedrungen, daß die Doxologie in 1 Chr. 16, 36 ursprünglich und somit in Ps. 106, 48 nachgetragen sei, wohl um auf das dritte Buch ein viertes mit der gleichen Anzahl von Psalmen (17) folgen zu lassen. Da sich nun hinter Psalm 72 die (von den Punktatoren als Bestandteil des Textes betrachtete) Unterschrift findet: „Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais", so ist klar, daß das dritte Buch (Ps. 73—89) von einem Redaktor herrührt, der eine Sammlung davidischer Lieder durch eine Nachlese nichtdavidischer (aber wohl bereits den Sangesmeistern Davids zugeschriebener) Lieder ergänzen wollte. Eine nähere Betrachtung von Ps. 1—72 ergiebt jedoch, daß auch dieser Teil nicht eine einheitliche Sammlung repräsentiert. Erstlich müssen Ps. 42 bis 49 (korachitische Psalmen) und der Asaph-Psalm 50 ursprünglich mit Ps. 73—89 ein Ganzes gebildet haben. Die Unterschrift hinter Ps. 72 (ursprünglich wohl hinter Ps. 71) kann sich ihrem Wortlaute nach nur auf Ps. 3—41 und 51—71 bezogen haben. Denn diese Lieder sind sämtlich David zugeschrieben außer Ps. 10, der zweiten Hälfte von Ps. 9 (s. die Anm. zu Ps. 10, 1 auf S. 695), Ps. 33. 66. 67. 71; doch bezeichnet die griechische Bibel auch Ps. 33. 67 und 71 als davidische.

Daß aber Ps. 3—41 durch die Schlußdoxologie mit Recht als eine besondere Sammlung gekennzeichnet sind, ergiebt sich erstlich aus der zweimaligen Aufnahme derselben Psalmen (14 = 53; 40, 14 ff. = 70), sodann aber auch aus folgender Entdeckung Ewalds. Während das erste Buch 272mal den Gottesnamen Jahwe braucht, nur etwa siebenmal den Namen Elohim (Gott), wo man Jahwe erwarten sollte, überwiegt von Ps. 42 ab bis Ps. 83 Elohim in solchem Grade, daß den 43 Stellen mit Jahwe 200 Elohim gegenüberstehen. Dies läßt sich — zumal nach der Vergleichung von Ps. 14 und 53 — nur so erklären, daß irgend ein Redaktor in der Sondersammlung 42—83 (also noch ohne die Nachlese korachitischer und anderer Psalmen 84—89) aus Gründen religiöser Scheu den Gottesnamen Jahwe durch Elohim zu ersetzen trachtete, ohne freilich damit ganz zum Ziele zu gelangen, zumal sich häufig (vergl. oben S. 73 die Bemerkung zu Ps. 50, 1) Jahwe neben Elohim oder adonaj („Herr") im Texte behauptete.

Nach alledem wird die allmähliche Entstehung des Psalters so zu denken sein: den Grundstock bildete Ps. 3—41 als erste Sammlung davidischer Lieder, die etwa zur Zeit Esras veranstaltet wurde. Ihr folgte etwa gegen das Ende der persischen Zeit eine zweite Sammlung davidischer Lieder (51—71), sowie von Liedern der Zeitgenossen Davids (42—49. 50. 72. 73—83) mit einer abermaligen Nachlese (84—89). Die dritte Sammlung (90—150) dürfte geraume Zeit später fallen und fast durchweg jüngere und jüngste Psalmen bis herab in die Zeit Simons, des Begründers der hasmonäischen Dynastie (142 ff. v. Chr.), enthalten. Für den zeitlichen Abstand der dritten von der zweiten Sammlung spricht vor allem, daß in Psalm 90—150 die musikalischen Über- und Beischriften, die doch dem Chronisten noch ganz geläufig zu sein scheinen, vollständig fehlen. Es muß also in der Zeit nach ihm eine Umgestaltung der Tempelmusik stattgefunden haben, und zwar war sie eine so gründliche, daß jene alten musiktechnischen Bezeichnungen schon der alexandrinischen (griechischen) Übersetzung der Psalmen gänzlich unbekannt sind. Innerhalb der letzten Sammlung sind übrigens deutlich mehrere zusammengehörige Gruppen zu unterscheiden: so Ps. 92—100. 104—107. 111—117 und besonders die herrliche Gruppe der „Wallfahrtslieder" Ps. 120—134 (vergl. die Anm. zu 120, 1). Vielleicht erst vom letzten Redaktor wurden der ganzen Sammlung die namenlosen Psalmen 1 und 2 (die noch Apostelgesch. 13, 33 als *einer* gerechnet sind) vorangestellt, der eine als eine Art Programm der ethischen Grundgedanken des Psalters, der andere als ein solches der theokratischen und messianischen Hoffnungen desselben. Doch wäre auch möglich, daß einer von beiden schon einer früheren Sammlung als Einleitung gedient hätte. Durch obige Ansetzung der drei Sammlungen ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß nachträglich noch einige Verschiebungen stattgefunden haben, namentlich auch, daß einzelne makkabäische Psalmen (so höchstwahrscheinlich Ps. 44. 74. 83) bereits in die zweite Sammlung eingedrungen sind.

Die religiöse und religionsgeschichtliche Bedeutung des Psalters ist nicht leicht zu hoch anzuschlagen. Das durch Esra zur herrschenden Macht gewordene priesterliche Gesetzbuch erweckt durch seine überaus starke Betonung aller der *Handlungen*, die auf äußere Reinigkeit und die Beschaffung von Sühne im Kultus und Leben hinzielen, leicht den Schein, als ob das ganze Zeitalter seit Esra durchaus im Opferdienst und Cerimonialgesetz aufgegangen sei oder doch die weitaus wichtigste Bethätigung des religiösen Bedürfens und Empfindens in ihnen erblickt habe. Nicht als ob das Priestergesetz eine Beobachtung des Cerimonialgesetzes ohne entsprechende Gesinnung, opera operata ohne Glauben und persönliche Hingabe an Gott und den Nächsten, gewollt hätte. Aber *der* tiefgreifende Unterschied besteht allerdings, daß die echt prophetische Anschauung, wie sie uns Am. 5, 25. Hos. 6, 6. Jes. 1, 11 ff. Mich. 6, 6 ff. Jer. 7, 21 ff. in überaus kräftigen Zeugnissen vorliegt, Opfer und äußere Handlungen für gleichgiltig und entbehrlich hielt — zum deutlichen Beweis, daß sie von einer göttlichen Anordnung in betreff dieser Dinge noch nichts wußte. Dagegen steht der Priesterkodex deutlich

auf dem Standpunkt, daß er die vom Gesetz geforderten Opfer und äußeren Handlungen als die vornehmste und schlechthin unerläßliche Bethätigung der gottgefälligen Gesinnung betrachtet.

Durch den Psalter nun werden wir belehrt, daß neben der gesetzlichen Richtung eine andere nicht minder mächtige herging und selbst im Tempelkult zu Bedeutung gelangte, die wir nur als eine Fortsetzung und würdige Darstellung der prophetischen Gedankenwelt bezeichnen können. Wenn wir von Psalm 119 absehen, ist der Hinweis auf das „Gesetz" im Psalter ein auffällig spärlicher, und wo er sich findet, gilt er fast immer (vergl. z. B. 1, 2. 19, 8 ff. 37, 31) der sittlich reinigenden und bewahrenden Wirkung, nicht der kultischen Bedeutung des Gesetzes. Dafür aber — welche Fülle von Zeugnissen für jede Art innigsten und wahrhaftigsten religiösen Empfindens, in herzlichem Bitten und Danken, in weltüberwindendem Glauben und Vertrauen, in seligster Gemeinschaft mit Gott. Ja, selbst die oben erwähnte ächt prophetische Anschauung vom Opfer findet hier (Ps. 40, 7. 50, 8 ff. 51, 18 f.) noch einmal einen kräftigen und, wie schon früher bemerkt, in der nachexilischen Kultusgemeinde geradezu befremdenden Ausdruck. Aber auch jene höchsten Erwartungen, die wegen ihrer Bedeutung für das Ganze der göttlichen Heilswege alle anderen prophetischen Gedanken an Wichtigkeit überragen, — die Idee des messianischen Reiches als eines dank dem Missionsberuf Israels alle Heiden umspannenden Gottesreiches, kurz die Bestimmung der Religion Israels zur Weltreligion, — auch sie sind im Psalter durch zahlreiche klassische Äußerungen bezeugt *.

Zur rechten Würdigung des Psalters hat namentlich eine längst gemachte, aber auch oft und lange wieder vergessene Beobachtung beigetragen: daß in einer großen Zahl von Psalmen nicht ein einzelner Frommer, sondern die fromme Gemeinde der nachexilischen Zeit redet. Es steht dies in Zusammenhang mit der Thatsache, daß von Haus aus nicht das Individuum, sondern das Volk als das Subjekt der Religion Israels zu betrachten ist. Das Volk ist von Jahwe erwählt, durch die Machtthaten seines Arms aus der ägyptischen Sklaverei losgekauft und damit sein Eigentum geworden. Anderwärts heißt es sein erstgeborener Sohn (2 Mos. 4, 22; vergl. Hos. 11, 1). Dem Volke gelten die Gerichtsdrohungen, wie die Verheißungen der Wiedererstehung aus dem Exil und der messianischen Zeit. Nun würde es allerdings eine arge Übertreibung sein, wenn man in den Psalmen nirgendwo Zeugnisse individueller Frömmigkeit, individueller religiöser Erfahrungen und Bedürfnisse anerkennen, alles nur aus der Seele der betenden Gemeinde heraus geredet dächte. Abgesehen davon, daß bei der Aufnahme der Lieder in das Gemeindegesangbuch manche individuelle Züge unterdrückt oder umgewandelt sein mögen, bedarf jener Satz von dem Volke als dem Subjekt der israelitischen Religion wenigstens für die nachexilische Zeit sehr der Einschränkung. Insbesondere durch Jeremia war die Loslösung der Religion von ihrem engen Zusammenhange mit Staat und Volkstum angebahnt worden; der „neue Bund" sollte nach ihm (31, 33) im innersten Herzen jedes Einzelnen wirklich werden. Und so wäre es in der That eine verkehrte Annahme, wollte man „Individualpsalmen" ganz in Abrede stellen oder bei den Gemeindepsalmen lebendigsten persönlichen Anteil des Dichters an der Trauer oder der Freude der Gesamtheit leugnen. Durch alles dies wird jedoch nicht ausgeschlossen, daß eine ziemlich große Anzahl von Psalmen, mit deren Deutung man sich ehedem nutzlos gequält hat (wir rechnen dahin u. a. auch 3. 4. 7. 9 f. 11. 13 und ganz besonders 22), durch die Auffassung als Gemeindepsalmen sofort helles Licht empfangen **.

---

* Vergl. über diesen Punkt, der früher infolge einer allzu mechanischen Auffassung des Begriffs „messianische Weissagung" vielfach schief beurteilt worden ist, die treffliche Darlegung von Stade in „Zeitschr. für Theol. und Kirche" II (1892), 369 ff.

** Die Annahme zahlreicher Gemeindepsalmen ist in neuerer Zeit besonders von Olshausen, Reuß und Cheyne zur Geltung gebracht worden. Außerdem verweisen wir auf die prinzipielle Er-

In eine ganz andere Welt werden wir durch die Proben lyrischer Dichtung versetzt, die uns im „Lied der Lieder" oder „Hohenlied" erhalten sind. Allerdings mögen sie ihre Aufnahme in den Kanon, die übrigens nicht ohne Bedenken erfolgte, nur dem doppelten Umstande verdanken, daß man sie für ein Werk Salomos hielt und durchweg allegorisch zu deuten wußte — in der Synagoge auf das Verhältnis Jahwes zu der israelitischen Gemeinde, in der christlichen Kirche auf dasjenige Christi zu der Kirche als seiner Braut. Aber diese allegorische Deutung muß bei näherer Betrachtung des Wortlauts ohne Widerrede als eine Gottes oder Christi unwürdige abgewiesen werden. Denn eben dieser Wortlaut läßt nur an eine Verherrlichung irdischen Liebesglücks und zwar vorwiegend nach seiner sinnlichen Seite denken. Daneben fehlt es freilich nicht an Stellen, die die bräutliche oder eheliche Liebe unter einem weit höheren Gesichtspunkte preisen (vergl. bes. 8, 5 ff.). Aus ihnen entnahm man nach dem Preisgeben der allegorischen Auslegung das Recht, in dem Hohenlied überhaupt eine Verherrlichung der monogamischen Liebe als der von Gott gewollten Gemeinschaft im Gegensatze zu allen Verzerrungen durch die Haremswirtschaft der Großen zu erblicken. Diese Auffassung ging fast immer Hand in Hand mit der Annahme, daß uns im Hohenlied ein Drama oder Singspiel vorliege, in welchem die bräutliche Liebe eines ländlichen Paares (eines Hirten und der Sulamith), ihre gewaltsame Trennung durch Salomo, der Sulamith in seinen Harem entführt, das vergebliche Werben Salomos, die Standhaftigkeit Sulamiths und endlich ihre glückliche Wiedervereinigung mit dem Geliebten in Handlungen und Wechselgesängen vorgeführt werde. Zahllos sind die Versuche*, den Inhalt des Hohenlieds in der angegebenen oder in ähnlicher Weise — meist unter Zuhilfenahme von Blattverschiebungen in den Handschriften — in Akte und Scenen zu zerlegen und auf die handelnden Personen (Salomo, Sulamith, den Hirten), vielleicht auch auf ein zweites Liebespaar, endlich die Männer und Töchter Jerusalems (als Chor) zu verteilen. Daß alle diese Gliederungen im Texte schlechterdings durch nichts angedeutet sind und daß infolge dessen auch nicht zwei dieser Dramatisierungen miteinander übereinstimmen, mag noch als die geringste Schwierigkeit gelten. Größer ist die andere, daß auf genuin semitischem Boden, zumal in alter Zeit, das Drama unbekannt und ein Verkehr unter Brautleuten, wie der im Hohenlied vorausgesetzte, unerhört ist. Weit natürlicher erscheint schon die Annahme, daß das Hohelied aus einer Anzahl einzelner Liebeslieder, sei es eines oder mehrerer Dichter, bestehe. Vollständig aber scheint uns das Rätsel erst durch die Aufklärungen gelöst zu sein, die Wetzstein** auf Grund eigener Anschauung aus noch heute bestehenden Sitten der arabischen Bevölkerung in Syrien und Palästina gegeben hat. Darnach enthält das Hohelied Hochzeitsgesänge (resp. Fragmente solcher), wie sie am Hochzeitstage selbst und in den ersten sieben Tagen darnach von den Brautführern, dem Chor der Männer und Frauen, aber auch dem jungen Paare selbst, z. T. unter Spiel und Tanz, gesungen werden. Diese sieben Tage heißen „die Königswoche", weil der junge Ehemann und die junge Frau während dieser Zeit die Rolle von König und Königin spielen und von einer Art Thron aus, der auf der Tenne als Ehrensitz für sie aufgeschlagen ist, die Huldigungen der ganzen Ortschaft

---

örterung dieser Streitfrage von Smend („Über das Ich der Psalmen") in der Zeitschr. für wissensch. Theol. 1888, S. 49 ff., die konsequenteste Durchführung der Theorie vom Kollektivsubjekt, sowie von Beer („Individual- und Gemeindepsalmen", Marburg 1894), der eine vermittelnde Stellung einnimmt.

* So noch neuerdings, um nur die wichtigsten zu nennen, von Stickel (Berl. 1888), Bruston (Paris 1891), Herzog (Berl. 1893), Martineau (im Amer. Journal of Philology XIII, 3) und in recht ansprechender Weise von Rothstein (Halle 1893).

** Zuerst in der Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesellsch. 1868, S. 105 f., dann in dem Aufsatz über „Die syrische Dreschtafel" in Bastians Zeitschrift für Ethnographie (1873), und in Delitzsch' Kommentar über das Hohelied (Lpz. 1875), S. 16 ff. Weitere Beiträge zur Erklärung auf Grund der Hypothese Wetzsteins giebt Budde in „The Song of Solomon" (New World 1894, p. 56 ff.).

1895 LIBRARY.

und selbst der Nachbargemeinden entgegennehmen. Es ist merkwürdig, wie sich viele ganz rätselhafte Stellen des Hohenliedes (so z. B. 7, 1 ff. als Begleitung zum Schwerttanz der Braut) durch obige Voraussetzung in überaus einfacher Weise erklären. Unter anderem versteht sich so auch von selbst, daß weder Salomo 3, 7 ff. mit dem historischen Salomo etwas zu thun hat, noch Sulamith (7, 1) ein Eigenname ist. Beide Bezeichnungen sind als Vergleiche gemeint, und zwar ist Sulamith (in der griechischen Bibel „Sunamit") ein Hinweis auf jene Abisag von Sunem*, die nach 1 Kön. 1, 3 f. als die schönste der damaligen Jungfrauen Israels zur Pflegerin des greisen David bestimmt ward. Besondere Hervorhebung verdient noch die sehr richtige Bemerkung Buddes (am Schluß der S. 210 angeführten Abhandlung), daß allerlei Anstößiges im Hohenlied weit harmloser und unverfänglicher erscheinen muß, wenn es in den Rahmen althergebrachter Hochzeitsbräuche und Hochzeitslieder gehört. Als Entstehungszeit dieser Hochzeitslieder wird schon aus sprachlichen Gründen, namentlich auch wegen der Verwendung verschiedener griechischer Wörter, frühestens die erste griechische Zeit anzunehmen sein.

Einen letzten Abschnitt haben wir den Denkmälern der sogenannten Chochma = (Weisheits-)Litteratur zu widmen, die in den Kanon des alten Testaments Aufnahme gefunden haben. Wir lassen hierbei auf sich beruhen, ob „die Weisen" schon in vorexilischer Zeit eine besondere Zunft (neben den Priestern und Propheten) gebildet haben. Durch Jer. 18, 18 wird dies höchst wahrscheinlich, und sicher war es nach allerlei deutlichen Spuren (vergl. bes. Spr. 1, 6. 13, 14. 22, 17. 24, 23. Pred. 12, 11) in der nachexilischen Zeit der Fall. Dabei werden wir freilich über die Zusammensetzung und Verfassung dieser Genossenschaften, über den Umfang und die Methode ihrer Forschung fast ganz im dunklen gelassen. Nur soviel ergiebt sich aus zahlreichen Stellen des Spruchbuchs (1, 4. 8. 2, 1. 3, 1. 4, 1 u. s. w.), daß die Thätigkeit der Weisen nicht nur den Beratungen und Disputationen untereinander, sondern vor allem der Unterweisung der Jünglinge (der „Söhne, d. h. Schüler der Weisen") gewidmet war. Über die Gegenstände ihrer Forschung und Lehre aber geben uns die im Alten Testament erhaltenen Weisheitsbücher wenigstens zum Teil Auskunft. Grundlage und Voraussetzung ist überall die von den Vätern ererbte Religion Israels, denn „die Furcht Jahwes ist der Anfang — man könnte auch übersetzen: die Hauptsache bei — der Erkenntnis" (Spr. 1, 7). Dabei tritt jedoch die kultische Seite der Religion, somit auch die Anlehnung an das priesterliche Gesetz, fast ganz zurück und die prophetische Richtung dementsprechend in den Vordergrund. Das Wichtigste aber ist: die Religion, auf deren Grunde sich die Weisheit aufbaut, ist nicht mehr (vergl. dazu oben S. 209) Sache des Volksganzen, sondern des Individuums. Die Lehren der Weisheit, die Lösung der Probleme, mit denen sie sich beschäftigt, sollen dem Einzelnen Fingerzeige für kluge Lebensführung und wahrhaften Lebensgenuß gewähren, aber auch Beruhigung über quälende Zweifel, Gewißheit über tröstliche Wahrheiten, die eben die einzelne Menschenseele angehen. Näher betrachtet beschäftigen sich von den drei alttestamentlichen Weisheitsbüchern: die Sprüche mit allerlei einzelnen Regeln der Lebensführung, das Buch Hiob mit einer religionsphilosophischen Streitfrage von höchster Wichtigkeit, der Prediger endlich mit der Frage nach der Möglichkeit einer geschlossenen Weltanschauung überhaupt.

Als der Kern des Spruchbuchs ist ohne Zweifel Kap. 10, 1—22, 16 zu betrachten. An der Spitze dieses Teils steht die Überschrift „die Sprüche Salomos", die nachmals (1, 1) auf das ganze Buch übertragen wurde. Sie beweist für eine alte, auch durch 1 Kön. 5, 9 ff. bezeugte Überlieferung von Salomo als dem Urbild der „Weisen" und namentlich auch als

---

* Diese zweifellos richtige Deutung des nur einmal vorkommenden Namens gab Stade in der Gesch. Israels I, 292; s. die nähere Begründung bei Budde a. a. O. S. 63 f.

Hauptbegründer der Spruchweisheit. Wie viele freilich von den 376, meist in sogenanntem antithetischen (gegensätzlichen) Parallelismus auftretenden Versen Salomo selbst zuzuschreiben seien, ist ganz ungewiß (vergl. dazu das oben S. 141 f. bemerkte). Einen ersten Anhang dazu bilden „die Worte von Weisen" Kap. 22, 17—24, 22, einen zweiten die zwölf Verse Kap. 24, 23—34. Auch diese erheben laut Überschrift nicht den Anspruch, von Salomo herzurühren. Eine zweite Hauptsammlung liegt in Kap. 25, 1—9, 27 vor, mit der Überschrift: „Auch dies sind Sprüche Salomos, welche die Männer Hiskias, des Königs von Juda, zusammengestellt haben." Woher diese Angabe, die wegen des „auch" erst von einem späteren Redaktor herrühren kann, genommen ist, vermögen wir nicht zu beurteilen. Denn der Annahme, daß „die Männer Hiskias" auf diese Weise ihre eigene Sammlung an die erste Hauptsammlung salomonischer Sprüche angeschlossen hätten, steht mehrfaches Vorkommen derselben Sprüche in beiden Abteilungen entgegen (wie denn überhaupt von den 541 Sprüchen des ganzen Buchs über 100 wiederholt erscheinen). Übrigens wird sich nachher zeigen, daß doch auch für diesen Teil eine letzte Überarbeitung in nachexilischer Zeit angenommen werden müßte. Als Anhänge der zweiten Hauptsammlung erscheinen: 1) die Worte Agurs, des Sohnes Jakes (Kap. 30); 2) die Worte des Königs Lemuel (31, 1—7) und 3) das alphabetische Lob der tugendhaften Hausfrau (31, 10—31). Die Behauptung der jüdischen Überlieferung, daß Agur und Lemuel mystische Bezeichnungen Salomos seien, scheitert schon an dem sprachlichen Charakter dieser Sprüche; dieser weist vielmehr auf die spätere nachexilische Zeit.

Erst nach Abschluß der bisher besprochenen Sammlung oder doch der Hauptmasse von Kap. 10—29 kam der Prolog (Kap. 1—9) hinzu, der nach einer Gesamtüberschrift und kurzen Einleitung zum ganzen Buche (1, 1—6) teils in allgemeinen Ermahnungen zur Aneignung der Weisheit unter beständigen Hinweisen auf ihre segensreichen Früchte, teils in Warnungen vor verschiedenen einzelnen Sünden und Thorheiten verläuft und mit einer schwungvollen Rede der Weisheit selbst, in der sie feierlich zu dem von ihr bereiteten Mahle einladet, abschließt (Kap. 8 f.). Namentlich dieser Schluß mit seiner eigentümlichen Personifikation der Weisheit setzt eine längere Pflege der religionsphilosophischen Spekulation voraus, und der Abschluß des jetzigen Spruchbuchs kann daher frühestens in die Mitte des 4. Jahrhunderts gesetzt werden. Übrigens lehren die zahlreichen Zugaben von anderweitigen Sprüchen in der griechischen Übersetzung, daß es auch nach der Feststellung des uns vorliegenden kanonischen Spruchbuchs nicht an Bemühungen um die Erweiterung und Ausgestaltung desselben gefehlt hat. Die oben angedeutete letzte Überarbeitung auch der älteren Sammlungen in nachexilischer Zeit muß deshalb angenommen werden, weil sich nur so das gänzliche Fehlen irgendwelches Hinweises auf den Götzendienst erklären läßt. Auch die durchgängige Voraussetzung der Monogamie ist von Reuß mit Recht als Kennzeichen des nachexilischen Zeitalters geltend gemacht worden.

Die Behauptung, daß die Sprüche gleich einem großen Teile der Psalmen „die Religion im Leben" vorführten, bedarf einer gewissen Einschränkung. Neben der großen Zahl von Sprüchen, in denen eine tiefreligiöse Gesinnung so herrlichen Ausdruck findet, wie z. B. 31, 30, giebt es doch auch eine Reihe solcher, in denen lediglich auf Grund reicher Lebenserfahrung Regeln der Lebensweisheit und selbst der bloßen Lebensklugheit empfohlen werden. Auch an gewöhnlichen Sinnsprüchen, ja sogar einer Art von Rätselspielen (30, 15 ff.) fehlt es nicht, wie denn überhaupt die Kunstpoesie (so namentlich in der trefflichen Sammlung Kap. 25 ff.) die Volkspoesie — das „Sprichwort" im engeren Sinn — überwiegt. Nirgends aber ist der Inhalt der Art, daß er zu dem religiösen und sittlichen Grundton, der sich durch das Ganze hindurchzieht, in Widerspruch stände.

In betreff des Buches Hiob hat bei allem Streit über den Zweck und die Abfassungszeit wenigstens in einem Punkte allezeit völlige Übereinstimmung geherrscht: daß in ihm eine

der großartigsten Schöpfungen vorliegt, von denen die Litteraturgeschichte aller Zeiten und Völker zu sagen weiß, ja, eine so einzigartige Schöpfung, daß immer aufs neue ein müßiger Streit darüber entbrennen konnte, welcher dichterischen Kunstform sie eigentlich zuzuzählen sei. Und wenn es sonst bei didaktischen Dichtungen — denn eine solche ist das Buch Hiob auf jeden Fall — unvermeidlich ist, daß die künstlerische Form unter dem Lehrzwecke leidet, bei dem Buche Hiob sind sicher noch niemandem solche kunstkritische Bedenken gekommen. Der Aufbau, wie die Lösung des Problems erfolgt vor unseren Augen in einer Gestalt, daß wir (natürlich abgesehen von einigen späteren Zuthaten) nirgends ein Ermatten der schöpferischen Kraft des Dichters verspüren; die hinreißendste Gewalt der Rede entfaltet er vielmehr erst am Ausgange der Dichtung, in den Reden Jahwes.

Das Problem selbst ist kein anderes, als die einfache Frage, die eigentlich alle Anstöße an dem sittlichen Charakter der Weltregierung, an der göttlichen Leitung der Menschenschicksale in sich schließt: Wie verträgt sich das Leiden des Frommen mit der Gerechtigkeit Gottes? Natürlich ist dabei nicht von dem die Rede, was das Menschsein für einen jeden ohne Ausnahme von selbst mit sich bringt: allerlei Fährlichkeiten, gelegentlich auch Krankheit und Entbehrung, mannigfachem Verdruß und Mißerfolg und zuletzt dem Tod. Vielmehr das ist die Frage: Wie kann es Gott zulassen, daß so oft schwerste Trübsal Leibes und der Seele über wahrhaft Fromme hereinbricht und sie bis an ihr Ende gänzlich hoffnungslos dulden läßt, während es andererseits unleugbare Thatsache ist, daß sich nicht selten offenkundige Verächter Gottes bis zuletzt in allen Stücken hohen und ungetrübten Glückes erfreut haben? Wo ist da Vernunft im Weltlauf, wo bleibt die göttliche Gerechtigkeit?

Dieses Problem hört in demselben Augenblick auf, ein solches zu sein, wo der Glaube an eine künftige Lösung aller Rätsel, an einen jenseitigen gerechten Ausgleich Platz greift, wie dies auf dem Boden der christlichen Unsterblichkeitshoffnung der Fall ist. Aber die Religion Israels wußte nichts von einer solchen Hoffnung des Individuums. Diesem mußte es genug sein, wenn es durch Gottes Huld zur naturgemäßen Grenze menschlicher Lebensdauer gelangte und nicht schon „in der Hälfte der Jahre" dahingerafft wurde. Dann aber fiel es dem Grabe anheim, und der Schattenriß von ihm, der in die Unterwelt hinabstieg, stand für ewig außer Beziehung zu Gott, wie zu Leid und Freud der Oberwelt.

So lange die Religion nach dem früher Bemerkten unzertrennlich mit den Bedürfnissen, wie mit den Befürchtungen und Hoffnungen des Volksganzen verbunden war, konnte das Problem, mit dem sich das Buch Hiob beschäftigt, noch nicht in seiner ganzen Schwere empfunden werden. Befremdliche Schicksale des gesamten Volkes wie einzelner seiner Glieder brachten darum noch nicht einen Anstoß an der Gerechtigkeit Gottes mit sich; schon die nächste Zukunft konnte eine befriedigende Lösung des Rätsels bringen, mochte sie nun von den Betroffenen mit erlebt werden oder nicht. Anders aber stand es, als man solche Probleme im Kreise der Weisen gleichsam auf unabhängigem Boden, als Probleme des Menschenlebens überhaupt, des Individuums außerhalb der nationalen Schranken, zu lösen begann. Erst da konnte die Ungleichheit in den Schicksalen der Menschen von dem, der an eine göttliche Gerechtigkeit glaubte, als ein quälendes Rätsel empfunden werden. In demselben Maße aber mußte er auch alle die schon früher versuchten Beschwichtigungen des Zweifels und Lösungen des Rätsels als nutzlose Ausflüchte erkennen.

So muß es um jene Frage gestanden haben, als der Dichter des Hiob an ihre Lösung herantrat, — sicher nicht bloß, weil ihn eine besondere Neigung zu philosophischer Spekulation zu ihr hinzog, sondern weil sein innerstes Herz, seine ganze religiöse Persönlichkeit auf das mächtigste von ihr ergriffen war. Und er versucht die Lösung nicht auf dem Wege lehrhafter Darlegung und Beweisführung, sondern kleidet sie in den Rahmen einer Geschichte, stellt uns das Problem gleichsam in persönlicher Gestalt vor Augen und läßt es von ganz verschiedenen

Standpunkten aus nach allen Seiten beleuchten, bis endlich der Mund Gottes die Entscheidung fällt.

Die äußere Gliederung, wir können fast sagen: der dramatische Aufbau der Dichtung ist überaus einfach und durchsichtig. Der in Prosa geschriebene Prolog (Kap. 1 und 2) zeigt an Hiob ein Beispiel exemplarischen irdischen Glücks, aber auch exemplarischer Frömmigkeit. Der Mann, der auch für die möglicherweise begangenen Sünden seiner Kinder Sühnopfer bringt, ist ein wahrhafter Frommer; das wird ihm von Gott selbst wiederholt (1, 8. 2, 3) bezeugt. Gänzlich müßig und für das Verständnis des Buches gleichgiltig ist dabei die Frage, was eigentlich von Hiob, der uns hier als Herdenfürst im Lande Uz vorgeführt wird, überliefert war. Wir wissen nur aus Hesekiel (14, 14. 20), der ihn neben Noah und Daniel nennt, daß er zu den wegen ihrer Frömmigkeit gefeierten Namen der Vergangenheit gehörte. Unser Dichter will ihn offenbar samt seinen Freunden als Nichtisraeliten gedacht wissen; das Problem soll eben außerhalb des nationalen Bodens der Religion Israels erörtert werden. Dadurch ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß aller Orten spezifisch israelitische Anschauungen und Glaubenssätze mehr oder weniger unwillkürlich hervortreten. Immerhin ist die Einkleidung insofern durchweg streng festgehalten, als in dem dichterischen Teile des Buchs nicht nur der eigentliche Name des Gottes Israels (Jahwe), sondern auch jeder direkte Hinweis auf die Geschichte des Volkes vermieden ist.

Die dramatische Bewegung in der Vorführung des Problems beginnt mit dem ersten Anlauf, den der (wohl auf Grund von Sach. 3, 1 dichterisch verwendete) Satan, d. h. Widersacher, nimmt, die Uneigennützigkeit und somit den sittlichen Wert der Frömmigkeit Hiobs zu verdächtigen. Gott giebt dem Satan den äußeren Glücksstand Hiobs zu einer Probe preis; er weiß, daß sie mit einer Ehrenrettung seines Knechtes enden muß. In raschen Schlägen bricht das Verderben von allen Seiten über Hiob herein; an *einem* Tage ist all sein Reichtum dahin. Er hält schweigend Stand, bis ihn die Kunde von dem Verlust aller seiner Kinder ereilt. Da unterwirft er sich den Trauerbräuchen, die die Sitte mit sich brachte, redet aber gleichzeitig Gebetsworte, deren stille Größe durch keinerlei Zuthat oder Ausdeutung gesteigert werden kann.

Der zweite Anlauf des Satan bewegt Gott, auch den Leib — nur nicht das Leben — Hiobs zu einer letzten Probe preiszugeben. Hiob wird von entsetzlich schmerzhafter, peinvoller und dabei gänzlich hoffnungsloser Krankheit — nach allen Spuren ist die als Elephantiasis bekannte Form des Aussatzes gemeint — überfallen. Noch hält er auch jetzt dem bitteren Hohn des eigenen Weibes gegenüber mit frommer Ergebung Stand. Als aber seine drei Freunde erschienen sind und ihm sieben Tage und Nächte lang stumm gegenübergesessen haben, da übermannt ihn endlich der Schmerz, der in seinem Innern tobt. Er bricht das Schweigen mit einem Monolog, in dem er auf das Heftigste den Tag seiner Geburt verwünscht, einen möglichst frühen Tod als ein beneidenswertes Glück preist, zuletzt, in Wehmut übergehend, die süße Ruhe und die Gleichheit aller in der Unterwelt ausmalt.

Nicht mit Unrecht ist der Prolog mit der sogenannten Exposition im Drama verglichen worden. Und zwar ist diese Exposition so meisterhaft, daß schwer zu begreifen ist, wie sie jemals für eine spätere Zuthat zu dem ursprünglichen Gedicht hat erklärt werden können. Der Dichter hat auf diesem Wege mit bewußter Kunst etwas erreicht, was ganz abgesehen von der Steigerung des künstlerischen Genusses an der Dichtung auch für die rechte Würdigung ihres religiösen Gehalts von Bedeutung ist. Der Leser ist von vornherein auf einen festen und sicheren Standpunkt gestellt, von dem aus er dem hin und her wogenden Streit mit lebendigster Teilnahme, aber ohne Verwirrung zuschauen kann. Er weiß aus den Thatsachen, die ihm berichtet sind, was Hiob und seine Freunde nicht wissen: es giebt Leiden, die nicht in dem strafenden Zorne, sondern in dem Liebeswillen Gottes ihren Grund haben. Das ist noch keine Lösung des Problems; denn noch vermissen wir die Antwort auf die Frage, wie der Liebes-

wille Gottes eine solche Peinigung der Seinen zulassen könne. Aber es ist doch ein bedeutungsvoller Fingerzeig, welchen Ausgang der Streit nehmen, wie die aufrichtige Frömmigkeit zuletzt doch über Vorurteil und Unverstand siegen müsse.

An den ersten Monolog Hiobs (Kap. 3), mit dem wir bereits in den dichterischen Teil des Buches (Kap. 3—42, 6) eingetreten sind, schließen sich Kap. 4—28 die Streitreden an. Dreimal ergreifen die Freunde in der gleichen Reihenfolge das Wort, um jedesmal sofort von Hiob widerlegt zu werden. Nur im dritten Gesprächsgang (22—26) zeigt sich der Stoff der Freunde dermaßen erschöpft, daß sich schon der zweite, Bildad, mit einer kurzen, verlegenen Wiederholung von längst Gesagtem begnügt, der dritte, Zophar, gänzlich schweigt. Der Standpunkt der Freunde ist der der landläufigen Vergeltungslehre, wie sie sich aus der irrtümlichen Umkehrung der großen, 2 Mos. 20, 5 f. verkündigten Wahrheit entwickelt hatte. Dort wird den Gottlosen Ahndung ihres Frevels bis ins vierte Glied, den Frommen der Segen Gottes bis ins tausendste Glied verheißen. Die Volksmeinung kehrte dies dahin um, daß *alles* Leiden Strafe, dauerndes Glück aber der Lohn gottgefälligen Wandels sei. Aus ungeheurem Leid schloß man folgerichtig auf ungeheure Schuld, aus besonderen Strafgerichten, die den Leib des vermeintlich Frommen trafen, auf heimliche Verschuldung. Daher klagen die Freunde den Dulder erst verblümt, zuletzt (22, 4 ff.) ganz ausdrücklich an, daß er durch seine Sünden das Gericht Gottes verdient habe. Den beständigen Hinweis Hiobs auf die ganz anders lautende Erfahrung in betreff der Verteilung von Glück und Leid suchen sie durch die Ausflucht zu entkräften, daß alles Glück der Frevler nur scheinbar und zu plötzlicher Zerschmetterung bestimmt sei.

Hiob leugnet nicht, in dem Sinn ein Sünder zu sein, in dem es alle Menschen sind. Aber er ist sich darum doch bewußt, einen aufrichtig frommen Wandel in Gedanken, Worten und Werken geführt zu haben. Der Hinweis auf die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit vermag also das Rätsel seines Schicksals in keiner Weise zu erklären; die Behauptung der Freunde, es dennoch erklärt zu haben, ist Selbstbetrug und Bosheit. In dieser Überzeugung redet sich Hiob im ersten Gesprächsgang in eine solche Verbitterung hinein, daß seine Reden mehrmals (vergl. besonders 9, 22 ff.) hart an Gotteslästerung anstreifen. Aber im tiefsten Inneren hält sein Glaube dennoch an dem Bilde des weisen und gerechten Gottes fest, das er so viele Jahre im Herzen getragen hat; ja, er gelangt schließlich dazu, den Zeugen seiner Unschuld im Himmel, den gerechten Gott, als Beistand anzurufen gegen den unbegreiflichen Gott, der ihn ohne Ursache peinigt (16, 18 ff.). Er ringt sich zu der felsenfesten Gewißheit durch (19, 23 ff.), daß Gott zuletzt noch Partei für ihn ergreifen und seine Unschuld an den Tag bringen werde. Mit solcher Siegesgewißheit bringt er allmählich die Angriffe der Freunde zum Schweigen; aber zu einer Lösung des Rätsels selbst ist er mit alledem noch nicht gelangt. Die Schlußrede (Kap. 27 f.) kommt nur zu dem Ergebnis, daß das Thun Gottes allerdings Weisheit sei, daß er sich diese aber allein vorbehalten und dem Menschen nur so viel Anteil an ihr vergönnt habe, als in Gottesfurcht und dem Meiden des Bösen zum Ausdruck kommt. Gegenüber den Rätseln des Weltlaufs aber, zumal *solchen* Erfahrungen, wie sie Hiob zu machen hatte, giebt es nur schmerzlichen Verzicht auf Erkenntnis. In solcher Meinung vertieft sich Hiob noch einmal wehmütig in sein einstiges Glück und Ansehen (Kap. 29), stellt dem (Kap. 30) sein namenloses jetziges Elend gegenüber und beleuchtet dann von einem Standpunkt, dessen sittliche Höhe vielfach an den der Bergpredigt erinnert, sein vergangenes Leben. Zu den direkten Anschuldigungen des Eliphas (in Kap. 22) hatte er geschwiegen; jetzt erfolgt die Antwort und zwar in einer Gestalt, daß dem Leser nur der eine Gedanke bleibt: Gott muß in der That nunmehr für den Dulder eintreten und die Wahrhaftigkeit seiner Beteuerungen bezeugen. Hiob selbst fordert ihn am Schlusse feierlich dazu heraus, und seine Erwartung wird nicht getäuscht.

Aber was ihm Gott (38, 1 ff.*) aus dem Wettersturm antwortet, ist doch etwas ganz anderes, als was er wiederholt im Verlaufe des Streits begehrt, ja zum Teil schon im Voraus sich ausgemalt hatte. Ein Fragen und Antworten (13, 22) hatte ihm vorgeschwebt, eine Gelegenheit, bei der er sich vor Gott, aber auch Gott vor ihm rechtfertigen könne. Der Dichter zeigt sich auch hier in seiner vollen Größe. Statt eines Rechtsstreites, der unter allen Umständen Gottes unwürdig erscheinen müßte, läßt er Gott in einer Rede voll erhabener Ironie den Menschen über das Thörichte, ja Kindische seiner Herausforderung belehren. Aber die Ironie ist nicht eine kränkende, schlechthin abweisende. Sie will den Tiefverwundeten nur in die rechte Verfassung bringen, um seine Wunden um so sicherer und schneller zu heilen. Und die Lösung des Rätsels, die diese Reden Gottes geben, ist so klar und einfach und durchschlagend, daß nur, wer seine Augen absichtlich verschließt, sie übersehen kann. Der Gott, der von der Urzeit an mit unendlicher Erhabenheit und Weisheit in seiner Schöpfung gewaltet, alles weislich geordnet, für alles Begehren der unvernünftigen Kreatur liebevoll gesorgt hat (38, 41 ff.), er kann auch dem Menschen gegenüber nur Gedanken voll Weisheit und Liebe hegen, mögen auch seine Wege für Menschengedanken oft unbegreiflich sein. Wenn es noch eines Beweises bedürfte, daß der Dichter diese Lehre in den Reden Jahwes hat niederlegen wollen, so wäre er in der Antwort Hiobs (40, 4 f. und 42, 3 ff.) gegeben. Er widerruft und bereut in Staub und Asche, nicht, weil er erkannt hat, daß man auf ein Begreifen der Wege Gottes ein für allemal verzichten müsse — zu dieser Erkenntnis war er schon früher gelangt —, sondern weil ihm das endliche Erscheinen Gottes die Bürgschaft gegeben hatte, daß sich der Fromme allezeit trotz allem Schein des Gegenteils der weisen und liebevollen Führung seines Gottes getrösten könne. Nur zu dieser Auffassung paßt der (wiederum in Prosa verfaßte) Epilog 42, 7 ff. Die Form, in der Hiob Recht begehrt hatte, war unziemlich. Aber nachdem er sich gedemütigt, wird sein gutes Recht, nicht wider besseres Wissen und Gewissen dem lieblosen Vorurteil seiner Gegner weichen zu müssen, ausdrücklich anerkannt. Ja, sie bedürfen seiner Fürbitte bei ihrem Sühnopfer, um den gerechten Zorn Gottes abzuwenden. Die volle Wiederherstellung des äußeren Glückstandes Hiobs (42, 10 ff.) ist natürlich nicht ein notwendiger Bestandteil der Lösung des Problems, sondern nur eine Forderung der sogenannten „poetischen Gerechtigkeit". Das Gemüt des Lesers bedarf dieses Thatsachenbeweises, daß sich auch in dem konkreten Fall, an den die Erörterung und Lösung des Problems vom Dichter angeknüpft war, zuletzt aller Widerstreit in volle Harmonie aufgelöst hat.

Gegen die Ursprünglichkeit einiger Abschnitte (so namentlich 27, 7—28. 28 und die Schilderung des Nilpferds und Krokodils 40, 15—41, 26) sind nicht unerhebliche Bedenken laut geworden. Doch wird die Auffassung des Ganzen (abgesehen etwa von Kap. 28) nicht durch sie berührt. Wohl aber gilt dies von den Reden Elihus Kap. 32—37. Diese stehen in einem schlechthin unauflöslichen Widerspruch mit dem Zweck der gesamten übrigen Dichtung. Nach dem letzten großen Monolog Hiobs, an den sich 38, 1 die Antwort Gottes unmittelbar anschließt, tritt plötzlich Elihu auf den Schauplatz, um in vier an Hiob persönlich gerichteten Reden, die sich schon durch ihre Form sehr merklich von allen anderen unterscheiden, sowohl den Freunden als Hiob den Text zu lesen. Den ersteren, weil sie nichts mehr zu antworten wissen, Hiob aber, weil er sich vermessen habe, rein dazustehn, anstatt zu erkennen, daß das Leiden zu heilsamer Züchtigung von Gott über ihn verhängt sei. Daß auch Hiob in der Hitze des Streits redet, was frommen und ehrfürchtigen Sinn verletzen muß, haben wir bereits erwähnt. Der Verfasser der Elihureden hat offenbar Anstoß daran genommen, daß Hiob dafür von niemandem ausdrücklich und gebührend zurecht gewiesen wird. Aber daß Hiob im voraus so furchtbar für das gestraft werden sollte, dessen er sich infolge des Leidens schuldig macht, ist

* Über die nachträglich eingeschobenen Elihureden (Kap. 32—37) s. weiter unten.

vollständig widersinnig und daher auch dem ursprünglichen Dichter, wie 1, 8. 2, 3 und recht verstanden auch 42, 7 beweist, sicher nicht in den Sinn gekommen. Daß die Reden eingeschoben sind, geht überdies auch daraus hervor, daß von diesem neuen Kämpfer im weiteren Verlaufe der Dichtung nicht die geringste Notiz genommen wird.

In betreff der Abfassungszeit des Buches hat man geschwankt zwischen dem vormosaischen und dem makkabäischen Zeitalter. Für die Ansetzung in der späteren nachexilischen Zeit beweisen weniger die mannigfachen Berührungen mit den Klageliedern, dem Deuterojesaja und ganz besonders dem Prolog der Sprüche; denn je nach dem Urteil, zu dem man sonst gelangt ist, pflegt man der einen oder anderen Seite die Priorität zuzusprechen, mag auch über Stellen wie 42, 17, verglichen mit 1 Mos. 25, 8. 35, 29, kaum ein Zweifel möglich sein. Auch über den sprachlichen Charakter des Buches herrscht noch Streit, obschon allerlei Anzeichen später Sprache allgemein anerkannt sind. Durchschlagend aber ist erstlich, daß das Problem in dieser Form nach dem oben S. 213 dargelegten erst behandelt werden konnte, als die individuelle Betrachtung religiöser Fragen schon eine reiche Pflege erfahren hatte. Und zweitens: die Anschauung von den Engeln erscheint im Buche Hiob in einer Gestalt, die lebhaft an das Buch Daniel erinnert. Sie heißen schlechthin „die Heiligen" (vergl. Dan. 4, 14), obschon sie nach 4, 18. 15, 15 dem Irrtum, ja der Sünde unterworfen sind und nach 21, 22. 25, 2 richterliches Eingreifen Gottes nötig machen. Andererseits können sie mit ihrer Fürbitte für den Menschen eintreten (5, 1), ähnlich wie im Buche Daniel die verschiedenen Völker durch besondere Schutzengel, die sich gegenseitig befehden, vertreten werden. Ein sicheres Urteil darüber, wann diese Anschauungen in Israel Gemeingut wurden, ist allerdings nicht zu fällen, und wir wollen daher nicht verschweigen, daß das Buch noch jetzt von namhaften Forschern erheblich früher — um 500 oder auch im babylonischen Exil und selbst in der letzten vorexilischen Zeit — angesetzt wird.

Hat die alttestamentliche „Weisheit" im Buche Hiob in der Lösung eines bestimmten religiösen Problems ihren höchsten Triumph gefeiert, so muß dagegen der „Prediger" als ein endgiltiger Verzicht darauf bezeichnet werden, mit den Mitteln der alttestamentlichen Religion, d. h. vor allem ohne den Glauben an einen jenseitigen Ausgleich, die Rätsel des Daseins zu lösen. Daß der Verfasser seine Lehren Salomo, dem Urbild aller Weisen und alles Weisheitsstrebens, in den Mund legt, ist eine leicht durchsichtige Einkleidung; der Verfasser verrät sie selbst als solche 1, 12. Übrigens würden auch die wiederholten bitteren Klagen über schlechte Rechtspflege, ja die Herrschaft der Ungerechtigkeit in der Welt schlecht zu einem regierenden König stimmen. Das Thema des Ganzen ist gleich im Eingang ausgesprochen: Alles ist eitel, mühevoll und dabei doch zwecklos; eitel ist das Streben nach Weisheit, wie das nach Besitz und Lust. Ohnmächtig steht der Mensch allezeit einem unabwendbaren und dazu für ihn unbegreiflichen Verhängnis gegenüber. Und so ist der einzige ersprießliche Rat, der etwa noch gegeben werden kann (5, 17 u. a.), daß man suchen müsse, dem Elend des Daseins durch vernünftigen Lebensgenuß die beste Seite abzugewinnen, nur daß solches in Gottesfurcht und in stetem Gedenken an die von Gott geforderte Rechenschaft geschehen muß.

Letztere Bedingung zeigt, daß der Prediger weit davon entfernt ist, etwa den sogenannten Epikuräismus als die höchste Lebensklugheit zu empfehlen. Vielmehr ist der Grundton seiner Betrachtungen ein sittlich ernster, und sein Gottesglaube zeigt sich unangetastet von irgendwelchem Zweifel. Übrigens aber kann nicht geleugnet werden, daß die Zersetzung des alttestamentlichen Glaubens bei ihm schon weit vorgeschritten ist, so daß er zwischen Verdruß und Zweifel, halben Trostgründen und lebensklugen Erwägungen ratlos hin und her schwankt. Von einem festen Plane kann dabei nirgends die Rede sein. Die Rede bewegt sich nicht selten dermaßen in Gegensätzen, daß man ernsthaft versucht hat, sie als Wechselgespräch zwischen einem zweifelnden Schüler und dem ihn zurechtweisenden Meister aufzufassen und so mit einem

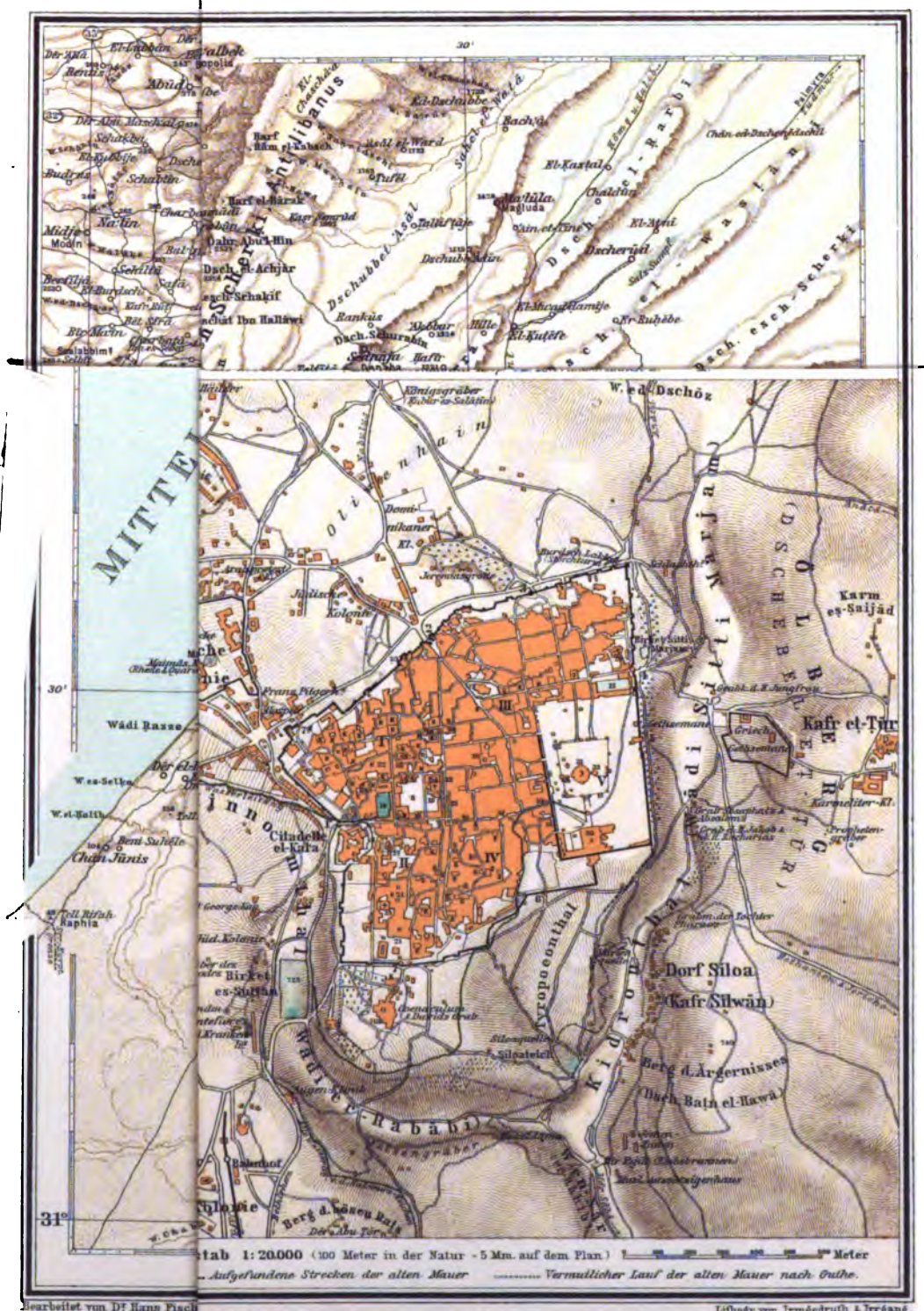
Schlage allen Anstoß an dem Buche zu beseitigen. Die sehr gesunkene Sprache und mancherlei Spuren des Diadochenzeitalters weisen dem Prediger seinen Platz etwa um die Mitte des 3. Jahrhunderts an. Die Aufnahme in den Kanon dürfte trotz schweren Bedenken vor allem im Hinblick auf den Epilog (12, 9 ff.) erfolgt sein. Obschon höchstwahrscheinlich von anderer Hand hinzugesetzt, schien derselbe geeignet, den Ausführungen des Predigers die bedenkliche Spitze abzubrechen und so schließlich alles zum Besten zu kehren. Wie dem auch sein mag: wir müssen es den Sammlern des alttestamentlichen Kanons Dank wissen, daß sie auch dieses Buch nicht ausgeschlossen haben. Mit lauter Stimme predigt es eine Wahrheit, die dem Verfasser, wie den Sammlern des Kanons offenbar fern lag: daß in ihm und allen den Büchern, die ihm vorangegangen waren, noch nicht das letzte Wort zum Trost und Heil der Menschheit gesprochen war. Sie alle sind nur Vorläufer und Wegbereiter des unendlich größeren, der es gesprochen hat.

Wir sind am Ende. Aber noch ist es uns ein Herzensbedürfnis, zu guter Letzt eine Verständigung mit denen zu suchen, denen die Behandlung des alttestamentlichen Schrifttums in diesem Bibelwerk, vor allem die Zerlegung der Bücher und Urkunden in verschiedene Bestandteile, neu und befremdlich, ja vielleicht in hohem Grade bedenklich erschienen ist. Pflegt doch in weiten Kreisen der evangelischen Kirche jede Art streng geschichtlicher und eben darum kritischer Forschung als ein „Gezänke der falschberühmten Kunst" betrachtet zu werden, als der Ausfluß dünkelhaften und ungläubigen Sinnes, der bewußtermaßen auf die Zerstörung des Schriftglaubens und damit der ehernen Grundlagen des kirchlichen Glaubens überhaupt ausgehe. Wenn es solche giebt, die in solchem Forschen ihre eigene Ehre suchen und das, was anderen heilig ist, geflissentlich in den Staub ziehen, so haben sie ihren Lohn dahin. Die anderen aber, die ernsten und aufrichtigen Sinnes den Thatbestand, soweit er menschlicher Erkenntnis zugänglich ist, in der heiligen Schrift zu erforschen trachten, bedürfen für dieses ihr Thun keiner Rechtfertigung; sie wissen, daß sie nicht Menschen Rechenschaft schuldig sind, sondern Gott. Aber um der vielen willen, die man einer nicht schriftgemäßen Schriftbetrachtung zu Liebe in ihrem Gewissen geängstigt hat, mag noch einmal an drei einfache Wahrheiten erinnert sein. Erstlich an die Erfahrungswahrheit, daß sich schon bisher alle Versuche, geschichtliche Thatsachen auf Grund vermeintlicher Glaubensgründe zu entstellen oder zu leugnen, auf die Dauer machtlos erwiesen haben. Es hat eine Zeit gegeben, wo die allegorische Schriftauslegung als das gute Recht, ja als die heilige Pflicht einer wahrhaft rechtgläubigen Theologie gegolten hat. Unsere Zeit erkennt auch nicht den Schimmer eines solchen Rechtes mehr an. Es hat eine Zeit gegeben, wo die Entstehung der hebräischen Vokalpunkte gleichzeitig mit den Konsonanten zu den Kennzeichen voller Rechtgläubigkeit gezählt wurde. Heute könnte die gleiche Annahme nur als ein Kennzeichen grober Unwissenheit gelten. Möchte auch die Zeit nicht mehr fern sein, wo man allgemein und endgiltig den nutzlosen Widerstand gegen Erkenntnisse aufgiebt, die durch keine exegetischen Künste mehr erschüttert werden können.

Zweitens: es ist eine unredliche Kampfesweise, wenn man durch den beständigen Hinweis auf vieles noch Unsichere und Umstrittene bei den Unkundigen immer aufs neue den Schein zu erwecken sucht, als ob alle wissenschaftliche Schriftforschung nie etwas anderes als subjektive Meinungen zu Tage gefördert habe, die heute aufgestellt, morgen widerlegt und übermorgen vergessen sein werden. Allerdings giebt es des Unsicheren, ja sogar dessen, was wahrscheinlich nie ausgemacht werden wird, gar viel. Daß aber des endgiltig Festgestellten noch weit mehr ist, kann nur der leugnen, der sein Urteil ohne einen Einblick in den wirklichen Stand der wissenschaftlichen Forschung gebildet hat. Wo solcher Einblick vorhanden ist, läßt er die seltsame Meinung nicht aufkommen, daß sich Hunderte von ernsten und wahrheitsuchenden

Männern bloß aus Widerspruchsgeist und Unglauben über eine Reihe von Forschungsergebnissen sollten geeinigt haben.

Und drittens: die Forderung, auch wirkliche (nicht bloß eingebildete!) geschichtliche Thatsachen und Erkenntnisse im angeblichen Interesse des Glaubens ableugnen zu sollen, ist eine grobe Verleugnung evangelischer und reformatorischer Grundsätze. Und das um so mehr, wenn Glaube gefordert wird für äußere Überlieferungen, die — wie die hier in Betracht kommenden spätjüdischen — nachweislich so vielfach durch Zufälligkeiten und Mißverständnisse getrübt worden sind. Somit ist es eine einfache Pflicht christlicher Wahrhaftigkeit, in allen den Fällen, wo die auf jene Überlieferungen gegründete Anschauung von der heiligen Schrift mit zweifellosen Thatsachen in Widerspruch steht, nicht die Thatsachen zu leugnen, sondern die Schriftanschauung umzubilden. Jeder andere Weg ist ein unziemliches Meistern Gottes, dem es nun einmal gefallen hat, so und nicht anders seine Offenbarungen an Israel und die Menschheit ergehen zu lassen. Aber nicht allein unziemlich, sondern auch kurzsichtig. Schließlich wird und muß sich die Überzeugung Bahn brechen, daß die von einer großen Zahl evangelischer Schriftforscher der Gegenwart und so auch in diesem Bibelwerke vertretene Auffassung von dem Entwickelungsgange der alttestamentlichen Religion nicht bloß den Thatsachen, sondern auch den tiefsten Interessen des Glaubens entspricht. Von ihren Gegnern als „Geschichtskonstruktion" gescholten, sucht sie vielmehr nur treulich die Wege nachzuzeichnen, die Gott mit dem auserwählten Volke gegangen ist. Sie führen nach anfänglicher Duldung so mancher halbheidnischer Elemente, die der Religion Israels als Volksreligion beigemischt sind, zu immer größerer Klarheit über die wahren und letzten Ziele Gottes. Prophetismus und Priestertum, scheinbar einander widersprechende Richtungen, müssen gemeinsam dazu helfen, Israel zum Heile der Welt diesen Zielen entgegenzuführen. Der Prophetismus übermittelt jene grundlegenden Gedanken von der himmelhohen Erhabenheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit, aber auch der Gnade und Barmherzigkeit Gottes, des Herrn und Richters aller Welt; das priesterliche Gesetz schafft die Umhüllung, in der allein diese Gedanken ihr Erziehungswerk an dem noch unmündigen Volke thun konnten. Und je länger sich das Sinnen des Schriftforschers in solche Betrachtung der Wege Gottes vertieft, desto williger wird er in das Bekenntnis einstimmen, mit dem der Apostel seine Beleuchtung des göttlichen Geheimnisses schließt, das in den Wegen Gottes mit Israel vorliegt: O welch' eine Tiefe des Reichtums und der Weisheit und Erkenntnis Gottes! Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge. Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen.


MITTEL-
Wädi Baxxe
Citadelle el-Kala
Dorf Siloa (Kafr Silwān)
Berg d. Ärgernisses
Kafr et-Tūr
Karm es-Saijād
Wādi en-Nār (Kidronthal)
Wādi er-Rabābi
Tyropoeonthal
Ölberg
Bahnhof
Maßstab 1: 20.000 (100 Meter in der Natur = 5 Mm. auf dem Plan.)
Meter
Aufgefundene Strecken der alten Mauer
Vermutlicher Lauf der alten Mauer nach Guthe.
Bearbeitet von Dr Hans Fisch
Lithogr. von Irmgedruth & Irrgang.

ANDOVER THEOL. SEMINARY
JAN 9 1895
LIBRARY.

3 2044 073 563 918